البدعة

مفهومها . حدها . آثارها

تأليف

العلامة الشيخ جعفر السبحاني

دار الأضواء

بسم الله الرحمن الرحیم

البدعة مفهومها، حدها و آثارها

كاتب:

جعفر سبحانی

نشرت فی الطباعة:

موسسه‌الامام‌الصادق علیه السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

البدعة مفهومها، حدها و آثارها

اشارة

مولف:جعفر السبحانی

ناشر:مؤسسة الإمام الصادق

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحیم البدعـة وآثارها الموبقـة والحمد لله رب العالمین، والصـلاة والسـلام علی سـید رسـله، وخاتم أنبیائه وآله ومن سـار علی خطاهم وتبعهم بإحسان إلی یوم الـدین. البدعـة فی الـدین من کبائر المعاصـی وعظائم المحرمات، دل علی حرمتها الکتاب والسـنة، وقد أوعد صاحبها النار علی لسان النبی الأکرم (صـلی الله علیه وآله وسـلم)، وما هذا إلا لأن المبتدع ینازع سلطان الله تبارک وتعـالی فی التشـریع والتقنیـن، ویتـدخل فی دینه ویشـرع مـا لم یشـرعه الـدین، فیزیـد علیه شـیئا وینقص منه شـیئا فی مجـالی العقیـدة والشـریعة، کل ذلک افتراء علی الله. بعث النبی الأکرم (صـلی الله علیه وآله وسـلم) بحبل الله المتین وأمر المسـلمین الاعتصام به ونهی عن التفرق وقـال: (واعتصـموا بحبـل الله جمیعـا ولا تفرقوا واذکروا نعمـة الله علیکم إذ کنتم أعـداء فألف بین قلوبکم فأصـبحتم بنعمته إخوانـا) – (آل عمران / ۱۰۳). [صفحه ۶] ولکن المبتـدع یسـتهدف حبل الله المتین لیوهنه ویخرجه من متانته بما یزید علیه أو ینقص منه، وبالتالی یجعل من الأمة الواحدة أمما شتی، یبغض بعضهم بعضا ویلعن بعضهم بعضا، فیحولون إلی شیع وطوائف متفرقین، فرائس للشیطان وأذنابه، وعلی شفا حفرة من النار، علی خلاف ما کانوا علیه فی عصر الرسالة. إن المسلمین بعد رحیل الرسول تفرقوا إلی أمم ومـذاهب مختلفـة ولم یکن ذلـک إلاـ إثر تلاعب المبتـدعین فی الـدین والشـریعة بإدخال ما لیس من الـدین فی الـدین وکان عملهم تحویرا لصـمیم العقیدة الإسـلامیة وشریعتها. فلولا البدعة والمبتدعون وانتحال المبطلین، لکانت الأمة الإسلامیة أمة واحدة، لها سیادتها علی جمیع الأمم والشـعوب فی المعمورة. وما أثنی ظهورهـم إلا دبیب المبتـدع بینهم، فشـتتهم وفرقهم بعـد ما کانوا صامـدین کالجبل الأشم. إن الحروب الدمویة التی خاضـها المسلمون فی عصر الخلافة وبعدها وخضبت الأرض بالدماء الطاهرة وسل المسلمون سیوفهم فی وجه بعضـهم، مکان سلها فی وجه الأعداء فسقط منهم آلاف القتلی والجرحی علی الأرض کانت نتیجة البدع فی الدین النابعة عن الأهواء والمیول النفسانیة فکانوا یحاربون باسم الدین. ولم یکن الدین إلا فی جانب واحد، لا فی جوانب متکثرة. إن صـراط النجاة فی الإسـلام هو صـراط واحد مستقیم دعا إلیه المؤمنین عامة وقال: (وأن هذا صراطی مستقیا فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله ذلکم وصـاکم به لعلکم تتقون) (الأنعام – ۱۵۳) ویأمر المسـلمین أن یدعوا الله سـبحانه، أن یدیمهم علی هذا الصـراط کی لا ینحرفوا یمینا وشـمالا کما یقول سـبحانه تعلیما لعباده: (اهـدنا الصـراط المسـتقیم) ولکن المبتدع یسوق بالناس إلی سـبل منحرفة لا تنتهی إلی السـعادة التی أراد الله سبحانه لعباده. [صفحه ۷] إن حق التشـریع والتقنین لله تبارک وتعالی وقد اسـتأثر به وقال: (إن الحکم إلا لله أمر ألا تعبـدوا إلا إیاه) (یوسف – ۴۰) والمراد من الحکم هو التشـریع بقرینة قوله: (أمر ألا تعبدوا إلا إیاه) فالبدعة هو تشـریک الناس فی ذلک الحق المستأثر، ودفع زمام الدین إلی أصحاب الأهواء کی یتلاعبوا فی الشریعة کیفما شاءوا، وکیفما اقتضت مصلحتهم ومصلحة أسـیادهم وأربابهم، فذلک الحق المستأثر یقتضی ألا یتدخل أحد فی سلطان الله وحظیرته، قال سبحانه: (وما کان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضـی الله ورسـوله أمرا أن یکون لهم الخیرة من أمرهـم ومن یعص الله ورسوله فقـد ضـل ضـلالا مبینـا) (الأـحزاب – ۲۶). إن المبتدع یتصـرف فی التشـریع الإسـلامی فیجعل منه حلالا وحراما بدون إذن منه سـبحانه وفی ذلک یقول سبحانه: (قل أرأیتم ما أنزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل ألله أذن لکم أم علی الله تفترون) (یونس – ۵۹) الآیة واردة فی عمل المشرکین، حیث جعلوا ما أنزل الله لهم من الرزق بعضه حراما وبعضه حلالا فحرموا السائبة والبحیرة والوصـیلة ونحوها فرد علیهم سبحانه وقال: (ألله أذن لکم أم

على الله تفترون) أى أنه لم يأذن لكم فى شئ من ذلك، بل أنتم تكذبون على الله، ثم يهددهم بالعذاب فيقول: (وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون) (يونس - ۶۰) ويؤكد عليه فى آية أخرى ويقول سبحانه: (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون) (النحل - ۱۱۶). إن أصحاب الأهواء فى كل زمان حتى فى عصر الرسالة كانوا يقترحون على النبى الأكرم أن يغير دينه ويأتى بقرآن غير هذا، حتى يكون مطابقا لما تستهويه [صفحه ۸] أنفسهم، فأمر الله سبحانه أن يرد اقتراحهم بقوله: (قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم) (يونس - ۱۵). كان فى عصر الرسالة من كان يتقدم على الله ورسوله لا مشيا وإنما تقديما لفكرته على الوحى فنزل الوحى منددا لهم وقال: (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم) (الحجرات - ۱). إن الكذب من المحرمات الموبقة التى أوعد الله عليها النار، والبدعة من أفحش الكذب، لأنها افتراء على الله ورسوله، قال سبحانه: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون) (الأنعام - ۲۱) فالمبتدع يظهر بزى المحق عند المسلمين فيفترى على الله تعالى دون أن يكشفه الناس فيضلهم عن الصراط المستقيم. إن لله فى كل واقعة حكما إلهيا لا يتبدل ولا يتغير إلى يوم القيامة، فإذا حكم الحاكم وفق ذلك الحكم فهو حاكم عادل معتمد على منصة الحق، إلا أن المبتدع يحكم على خلاف ذلك الحق فيصفه سبحانه بكونه كافرا وظالما وفاسقا، قال سبحانه: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقال عز من قائل: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وقال تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) (المائدة - ۴۴، ۴۵، ۴۷). فما حال إنسان يحكم عليه القرآن بالكفر تارة، والظلم ثانيا والفسق ثالثا؟ فهل ترجى له النجاة بعد أن أضل كثيرا من الناس وشق صفوف المسلمين وجعل السبيل الواحد سبلا كثيرة تضلهم إلى مهاوى الهالكين. ولعل هذا المقدار من التقديم يكفى فى تبين موضع البدعة وموقف المبتدع عند الله سبحانه، ولأجل ذلك نرى أن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) شدد على البدعة، وندد [صفحه ۹] بالمبتدع بأفصح العبارات وأبلغها وسيوافيك لفيف من الروايات. ولقد قام العلماء القدامى والجدد بتأليف كتب ورسائل حول البدعة نذكر البعض منها: ۱ - البدع والنهى عنها. لابن وضاح القرطبى. ۲ - الحوادث والبدع. للطرطوشى. ۳ - الباعث. لأبى شامة. ۴ - الإعتصام. لأبى إسحاق الشاطبى الغرناطى فى جزأين وقد أسهب الكلام فيها. ۵ - البدعة أنواعها وأحكامها. لصالح بن فوزان بن عبد الله فوزان - طبع الرياض. ۶ - البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها. تأليف الدكتور عزت على عطية - نشر دار الكتاب العربى. ۷ - البدعة فى مفهومها الإسلامى الدقيق. تأليف الدكتور عبد الملك السعدى - طبع بغداد. ۸ - البدع. تأليف أبى الحسين محمد بن بحر الرهنى الشيبانى، ذكرها أبوالعباس النجاشى (۳۵۲ - ۴۵۰ ه) فى رجاله [۱] . ۹ - البدع المحدثة. للشريف أبو القاسم الكوفى المتوفى بفسا سنة ۳۵۲ ه وطبع باسم الاستغاثة، فى النجف الأشرف. ۱۰ - البدعة. تأليف الدكتور الشيخ جعفر الباقرى. وهى دراسة موضوعية لمفهوم البدعة وتطبيقاتها على ضوء منهج أهل البيت وقد قرأنا خلاصة الكتاب وهو على وشك الصدور قريبا. [صفحه ۱۰] مع الاحترام والتكريم لجهودهم إلا أن غالب هؤلاء الكتاب نظروا إلى المسألة على أساس إمام مذهبهم فالأول والثانى من هذه الكتب اعتمدا على رأى الإمام مالك - رضى الله عنه - كما أن الكتاب الخامس اتخذ من مذهب ابن تيمية مقياسا فى حكمه، فخرج بنفس النتيجة التى خرج بها إمام مذهبه. وأما الإمام الشاطبى فقد أطنب وأسهب كثيرا فى تأليفه ولم يركز على نفس البدعة تحديدا ومصداقا. ودراسة البدعة تتوقف على دراسة منهجية غير منحازة لمذهب خاص، وهذا يتوقف على الاجتهاد الحر من دون أن يتخذ رأى إمام محورا ورأى إمام آخر مسندا بل ينظر إلى الكتاب والسنة وسيرة المسلمين نظرة عامة شمولية فاحصة. نعم لا تفوتنا الإشارة إلى الميزة الموجودة فيما كتبه الدكتور السعدى فقد أفاض الكلام فى الجزئيات التى ربما وصفت بالبدعة وأثبت بدليل قاطع كونها غير بدعة، كما لا تفوتنا الإشارة بمنهجية البحث فى كتاب الدكتور عزت على عطية وقد نال به درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، ولكنه فى بعض المواضيع افتقد الشجاعة الأدبية ولم يتجرأ على تجاوز السدود التى فرضتها عليه البيئة، فترى أنه يتوقف فى التوسل بالنبى (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أنه قد تضافرت الروايات على

جوازه. وللجميع منا الشكر الجزيل، ولكن الحقيقة بنت البحث فلا عتب علينا إذا ناقشنا بعض آرائهم نتيجة الاجتهاد الحر، رزقنا الله توحيد الكلمة كما رزقنا كلمة التوحيد. ۱۰ رمضان المبارک عام ۱۴۱۵ ه جعفر السبحانی [صفحه ۱۱] ألقينا الضوء على موضوع البدعة ودرسناه بما يغنى معرفة جميع جوانبه وطرحناه هنا فى الفصول التالية: الفصل الأول: نصوص البدعة فى الكتاب والسنة. الفصل الثانى: البدعة فى اللغة والاصطلاح. الفصل الثالث: تحديد مفهوم البدعة ومقوماتها. الفصل الرابع: الابتداع فى تفسير البدعة. الفصل الخامس: البدعة وأسباب نشوئها. الفصل السادس: تقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة. الفصل السابع: تقسيم البدعة إلى عادية وشرعية. الفصل الثامن: تقسيم البدعة إلى حقيقية وإضافية. الفصل التاسع: لا بدعة فى ما فيه الدليل نصا أو إطلاقا. الفصل العاشر: الخطوط العامة لحصانة الدين من الابتداع. الفصل الحادى عشر: كيفية التوصل إلى مكافحة البدع والقضاء عليها. الفصل الثانى عشر: مسائل عشر على طاولة التطبيق. [صفحه ۱۳]

نصوص البدعة فى الكتاب والسنة

اشاره

لقد اتفقت الأدلة الشرعية على حرمة البدعة، وقد ذكرنا قسما وافرا من الآيات الكريمة فى مقدمتنا التى تعرفت عليها ولا لزام لتكرارها، ونذكر هنا ما لم يرد هناک:

البدعة فى الكتاب

۱ - قال سبحانه: (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها) (الحديد - ۲۷)، فالآية تعبر عن الرهبانية بأنها كانت من مبتدعات الرهبان ولم تكن مفروضة عليهم من قبل، وإنما تكلفوها من عند أنفسهم وسيوافيک تفسير الاستثناء فى مبحث تحديد البدعة. ۲ - قال سبحانه: (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شئ إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون) (الأنعام - ۱۵۹) وقد [صفحه ۱۴] فسرت الآية بأهل الضلالة وأصحاب الشبهات والبدع من هذه الأمة، قال الطبرسى: ورواه أبو هريرة وعائشة مرفوعا وهو المروى عن الباقر (عليه السلام) فجعلوا دين الله أديانا لإكفار بعضهم بعضا وصاروا أحزابا وفرقا ويخاطب سبحانه نبيه بقوله: (لست منهم فى شئ) وإنه على المباعدة التامة من أن يجتمع معهم فى معنى من مذاهبهم الفاسدة، وليس كذلک بعضهم مع بعض لأنهم يجتمعون فى معنى من معانيهم الباطلة، وإن افترقوا فى شئ فليس منهم فى شئ لأنه برئمن جميعهم [۲] . ۳ - قال سبحانه: (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض) (الأنعام - ۶۵) والآية بعموم لفظها تبين أنواع النذر التى أنذر الله بها عباده، تبدأ من بعث العذاب من فوق، إلى بعثه من تحت الأرجل وتنتهى بتمزيق الجماعة إلى شيع، فتفرق الأمة إلى فرق وشيع يعادل إنزال العذاب عليها من كل جهاتها. قال الحسن البصرى: التهديد بإنزال العذاب والخسف يتناول الكفار وقوله: (أويلبسكم شيعا) يتناول أهل الصلاة [۳] . وقال مجاهد وأبو العالية: إن الآية لأمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) أربع، ظهر اثنتان بعد وفاة رسول الله فألبسوا شيعا وأذيق بعضكم بأس بعضوبقيت اثنتان [۴] . ۴ - قال سبحانه: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون) (التوبة - ۳۱). [صفحه ۱۵] يظهر مما رواه الطبرى وغيره أنهم كانوا مشركين فى مسألة التقنين، روى عن الضحاک: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم) أى قراءهم وعلماءهم (أربابا من دون الله) يعنى سادة لهم من دون الله، يطيعونهم فى معاصى الله فيحلون ما أحلوه لهم مما قد حرمه الله عليهم، ويحرمون ما يحرمونه عليهم مما قد أحله الله لهم. وروى أيضا عن عدى بن حاتم قال: انتهيت إلى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو يقرأ فى سورة براءة: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) قال: قلت: يا رسول الله

إنا لسنا نعبدهم، فقال ": أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلونه "؟ قال: قلت: بلى، قال ": فتلك عبادتهم" [۵] .

البدعة فى السنة

لقد تعرفت فى التقديم وبعده على مجموعة من الآيات الواردة فى البدعة وموبقاتها، وإليك ما ورد فى السنة النبوية من نصوص وما رواه أئمة أهل البيت عن جدهم، ونقتصر على قليل من كثير منها إذ يتعذر علينا نقلها جميعا. روى الفريقان حول البدعة والتشديد عليها روايات كثيرة نقتبس منها ما يلى: ۱ – روى الإمام أحمد عن جابر قال ": خطبنا رسول الله فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهل له ثم قال: أما بعد فإن أصدق الحديث كتاب الله، وإن أفضل الهديهدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة [" ۶] . [صفحه ۱۶] ۲ – روى أيضا عن جابر قال ": كان رسول الله يقوم فيخطب فيحمد الله ويثنى عليه بما هو أهله ويقول: من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، إن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة [" ۷] . ۳ – روى أيضا عن عرباض بن سارية قال ": صلى بنا رسول الله الفجر ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بينة، قال: أوصيكم بتقوى الله... وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة [" ۸] . ۴ – روى ابن ماجة عن جابر بن عبد الله ": كان رسول الله إذا خطب احمرت عيناه ثم يقول: أما بعد فإن خير الأمور كتاب الله وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة [" ۹] . ۵ – روى مسلم فى صحيحه ": كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا خطب: احمرت عيناه وعلا صوته، واشتد غضبه، حتى كأنه منذر جيش، يقول: صبحكم ومساكم، ويقول: بعثت أنا والساعة كهاتين، ويقرن بين إصبعيه: السبابة والوسطى، ويقول: أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة، ثم يقول: أنا أولى بكلمؤمن من نفسه، من ترك مالا ـ فلأهله، ومن ترك دينا أو ضياعا فإلى وعلى [" ۱۰] . [صفحه ۱۷] ۶ – روى النسائى قال ": كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول فى خطبته: نحمد الله ونثنى عليه بما هو أهله، ثم يقول: من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، إن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار، ثم يقول: بعثت أنا والساعة كهاتين، وكان إذا ذكر الساعة احمرت وجنتاه، وعلا صوته، واشتد غضبه، كأنه نذير جيش، يقول: صبحكم ومساكم، ثم قال: من ترك مالا فلأهله، ومن ترك دينا أو ضياعا فإلى، (أو على) وأنا أوليالمؤمنين [" ۱۱] . ۷ – روى ابن ماجة ": قال رسول الله: لا يقبل الله لصاحب بدعة صوما ولاصلاة ولا صدقة ولا حجا ولا عمرة ولا جهاد [" ۱۲] . ۸ – قال رسول الله ": من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد [" ۱۳] . قال الشاطبى: وهذا الحديث عده العلماء ثلث الإسلام لأنه جمع وجوهالمخالفة لأمره (عليه السلام) ويستوى فى ذلك ما كان بدعة أو معصية [۱۴] . ۹ – روى مسلم عن أبى هريرة قال ": قال رسول الله: من دعى إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا، ومن دعى إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من يتبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا [" ۱۵] . [صفحه ۱۸] ۱۰ – روى مسلم عن جرير بن عبد الله ": من سن فى الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شئ، ومن سن فى الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب له مثل وزر من عمل بها ولاينقص من أوزارهم شئ [" ۱۶] . ۱۱ – روى مسلم عن حذيفة أنه قال ": يا رسول الله هل بعد هذا الخير شر؟قال: نعم، قوم يستنون بغير سنتى ويهتدون بغير هداى ["... ۱۷] . ۱۲ – روى مالك فى الموطأ من حديث أبى هريرة ": أن رسول الله خرج إلى المقبرة فقال: السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون – إلى أن قال: – فليذادن رجال عن حوضى كما يذاد البعير الضال، أناديهم ألا هلم! ألا هلم! ألا هلم! فيقال: إنهم قد بدلوا بعدكم، فأقول: فسحقا! فسحقا! فسحقا ["! ۱۸] وعموم اللفظ يشمل أهل البدع أيضا. وإن لم يرتدوا عن الدين. هذا اثنا عشر حديثا رواه الحفاظ من المحدثين ولنقتصر بهذا المقدار من هذا الطريق. وأما ما رواه أصحابنا عن النبى الأكرم أو عن أئمة أهل البيت فحدث ولا حرج وربما تكون

هناک وحدهٔ فی اللفظ واختلاف جزئی فی التعبیر. ۱۳ – روی الکلینی عن محمد بن جمهور رفعه قال: قال رسول الله ": إذا [صفحه ۱۹] ظهرت البدع فی أمتی فلیظهر العالم علمه، فمن لم یفعل فعلیه لعنهٔ الله [" ۱۹] . ۱۴ – وبهذا الإسناد قال: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم "): من أتی ذا بدعهٔ فعظمه فإنما یسعی فی هدم الإسلام [" ۲۰] . ۱۵ – وبهذا الإسناد قال: قال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم "): أبی الله لصاحب البدعهٔ بالتوبهٔ " قیل: یا رسول الله وکیف ذلک؟ قال ": إنه قد أشرب فی قلبه حبها [" ۲۱] . ۱۶ – روی محمد بن مسلم عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: خطب أمیر المؤمنین (علیه السلام) الناس فقال ": أیها الناس إنما بدء وقوع الفتن، أهواء تتبع، وأحکام تبتدع، یخالف فیها کتاب الله، یتولی فیها رجال رجالا، فلو أن الباطل خلص من مزاج الحق لم یخف علی المرتادین، ولو أن الحق خلص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندین ولکن یؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فیمزجان فهناک یستولی الشیطان علی أولیائه، وینجو الذین سبقت لهم من الله الحسنی [" ۲۲] . ۱۷ – روی الحسن بن محبوب رفعه إلی أمیر المؤمنین (علیه السلام) أنه قال ": إن من أبغض الخلق إلی الله عز وجل لرجلین: رجل وکله الله إلی نفسه فهو جائر عن قصد السبیل، مشغوف بکلام بدعهٔ، قد لهج بالصوم والصلاهٔ فهو فتنهٔ لمن افتتن به، ضال عن هدی من کان قبله، مضل لمن اقتدی به فی حیاتهوبعد موته، حمال خطایا غیره، رهن بخطیئته [" ۲۳] . ۱۸ – روی عمر بن یزید عن الإمام الصادق (علیه السلام) أنه قال ": لا تصحبوا أهل البدع ولا تجالسوهم فتصیروا عند الناس کواحد منهم قال رسول الله: المرء [صفحه ۲۰] علی دین خلیله وقرینه [" ۲۴] . ۱۹ – وروی داود بن سرحان عن الإمام الصادق (علیه السلام) قال ": قال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم): إذا رأیتم أهل الریب والبدع من بعدیفأظهروا البراءهٔ منهم، وأکثروا من سبهم والقول فیهم والوقیع ["... ۲۵] . ۲۰ – قال أمیر المؤمنین (علیه السلام "): ما اختلفت دعوتان إلا کانتإحداهما ضلالهٔ [" ۲۶] . ۲۱ – وقال (علیه السلام "): ما أحدثت بدعهٔ إلا ترک بها سنهٔ فاتقوا البدعوألزموا المهیع إن عوازم الأمور أفضلها وإن محدثاتها شرارها [" ۲۷] . ۲۲ – قال الإمام الصادق (علیه السلام "): من تبسم فی وجه مبتدع فقدأعان علی هدم دینه [" ۲۸] . ۲۳ – وقال (علیه السلام "): من مشی إلی صاحب بدعهٔ فوقره فقد مشی فی هدم الإسلام [" ۲۹] وقد روی أیضا باختلاف یسیر " مضی (" تحت رقم ۱۴). ۲۴ – روی مرفوعا عن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) یقول ":علیکم بسنهٔ، فعمل قلیل فی سنهٔ خیر من عمل کثیر فی بدعهٔ [" ۳۰] . وللإمام علی (علیه السلام) فی نهج البلاغهٔ وراء ما نقلناه کلمات دریهٔ فی ذم البدعهٔ، نقتبس ما یلی: ۲۵ – فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هدی وهدی فأقام سنهٔ معلومهٔ وأمات بدعهٔ مجهولهٔ، وإن شر الناس عند الله إمام جائر ضل وضل به، [صفحه ۲۱] فأمات سنهٔ مأخوذهٔ وأحیا بدعهٔ متروکهٔ [۳۱] . ۲۶ – وقال ": أوه علی إخوانی الذین تلوا القرآن فأحکموه وتدبروا الفرضفأقاموه، أحیوا السنهٔ وأماتوا البدعهٔ [" ۳۲] . ۲۷ – وقال أیضا ": إنما الناس رجلان: متبع شرعهٔ، ومبتدع بدعهٔ [" ۳۳] . ۲۸ – وقال: طوبی لمن ذل فی نفسه وطالب کسبه – إلی أن قال: – وعزل عنالناس شره وسعته السنهٔ ولم ینسب إلی البدعهٔ [۳۴] . ختامه مسک: ونذکر حدیثین عن رسول الله وبذلک یکون ختامه مسک. ۲۹ – قال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم "): إذا رأیتم صاحب بدعهٔ فاکفهروا فی وجهه فإن الله لیبغض کل مبتدع ولا یجوز أحد منهم علی الصراط ولکن یتهافتون فی النار مثل الجراد والذباب [" ۳۵] . ۳۰ – وقال (صلی الله علیه وآله وسلم "): من غش أمتی فعلیه لعنهٔ الله والملائکهٔ والناس أجمعین " قالوا: یا رسول الله وما الغش؟ قال ": أن یبتدع لهم بدعهٔ فیعملوا بها [" ۳۶] . هذا قسم مما وقفنا علیه من الروایات، وهی کثیرهٔ یفوتنا حصرها. وقد نقل الشاطبی قسما وافرا من کلمات الصحابهٔ والتابعین ومن أراد فلیرجع إلی کتابه الإعتصام ونکتفی بهذا المقدار. [صفحه ۲۳]

البدعهٔ فی اللغهٔ والاصطلاح

اشاره

لقد مضت نصوص الكتاب والسنة فی حرمة البدعة وآثارها الهدامة، ولأجل تحدید مفهومها تحدیدا دقیقا یلزم علینا نقل نصوص أهل اللغة فی تفسیر البدعة وکلمات الفقهاء والمحدثین حتی تلقی ضوءا علی ما نتبناه من الوقوف علی مفهوم البدعة. قال الخلیل: البدع: إحداث شیئ لم یکن له من قبل خلق ولا ذکر ولا معرفة... البدع: الشیئ الذی یکون أولا فی کل أمر کما قال الله: (ما کنت بدعا من الرسل) أی لست بأول مرسل. والبدعة اسم ما ابتدع من الدین وغیره، والبدعةما استحدث بعد رسول الله من الأهواء والأعمال [۳۷] . وقال ابن فارس: البدع له أصلان: ابتداء الشیئ وصنعه لا عن مثال،والآخر الانقطاع والکلال [۳۸] . والمقصود فی المقام هو المعنی الأول. وقال الراغب: الإبداع إنشاء صنعة بلا احتذاء ولا اقتداء والبدعة فی [صفحه ۲۴] المذهب، إیراد قول لم یستن قائلها وفاعلها بصاحب الشریعة وأماثلها المتقدمةوأصولها المتقنة [۳۹] . وقال الفیروزآبادی: البدعة - بالکسر - الحدث فی الدین بعد الإکمال، أوما استحدث بعد النبی من الأهواء والأعمال [۴۰] . إلی غیر ذلک من الکلمات المماثلة للغویین، ولا نطیل الحدیث بنقل غیر ما ذکر. والإمعان فی هذه الکلمات یثبت بأن البدعة فی اللغة وإن کانت شاملة لکل جدید لم یکن له مماثل سواء أکان فی الدین، أم العادات، کالأطعمة والألبسة والأبنیة والصناعات وما شاکلها، ولکن البدعة التی ورد النص علی حرمتها هی ما استحدثت بعد رسول الله من الأهواء والأعمال فی أمور الدین، وینص علیه الراغب فی قوله ": البدعة فی المذهب، إیراد قول لم یستن قائلها وفاعلها فیه، " ونظیره قول القاموس ": الحدث فی الدین بعد الإکمال. " کل ذلک یعرب عن أن إطار البدعة المحرمة، هو الإحداث فی الدین، ویؤیده قوله سبحانه فی نسبة الابتداع إلی النصاری بإحداثهم الرهبانیة وإدخالهم إیاها فی الدیانة المسیحیة، قال سبحانه: (ورهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها) (الحدید - ۲۷). فقوله سبحانه: (ما کتبناها علیهم) یعنی ما فرضناها علیهم ولکنهم نسبوها إلینا عن کذب. وأما التطویر فی میادین الحیاة وشؤونها فإن کان بدعة لغة فلیس بدعة شرعا بل یتبع التطویر فی الحیاة جوازا ومنعا الحکم الشرعی بعناوینه فإن حرمه الشرع ولو تحت عنوان عام فهو محرم، وإلا فهو حلال لحاکمیة أصل البراءة فی العادات ما لم یرد دلیل علی الحرمة، وسیوافیک تفصیلها فی المستقبل. [صفحه ۲۵]

البدعة فی اصطلاح العلماء

لا ریب أن البدعة حرام ولا یشک فی حرمتها مسلم واع، لکن المهم فی الموضوع تحدیدها وتعیین مفهومها بشکل دقیق، حتی تکون قاعدة کلیة یرجع إلیها عند الشک فی المصادیق، فإن واجب الفقیه رسم القاعدة وواجب غیره تطبیقها علی مواردها، وهذا الموضوع من أهم المواضیع فیها. وقد عرفت البدعة بتعاریف مختلفة، بین دقیق یحددها بالدقة ولا یتسامح فیها، وبین من یتسامح فی تعریفها، وإلیک بعضها: ۱ - البدعة: ما أحدث مما لا أصل له فی الشریعة یدل علیه، أما ما کان لهأصل من الشرع یدل علیه فلیس ببدعة شرعا وإن کان بدعة لغة [۴۱] . ۲ - البدعة: أصلها ما أحدث علی غیر مثال سابق، وتطلق فی الشرع فیمقابل السنة فتکون مذمومة [۴۲] . ویقول ابن حجر فی موضع آخر: المحدثات جمع محدثة، والمراد بها أی فی حدیث " من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فهو رد:" ما أحدث ولیس له أصل فی الشرع ویسمی فی عرف الشرع بدعة، وما کان له أصل یدل علیه الشرعفلیس ببدعة [۴۳] . ۳ - البدعة لغة: ما کان مخترعا، وشرعا ما أحدث علی خلاف أمر الشرعودلیله الخاص أو العام [۴۴] . ۴ - البدعة فی الشرع موضوعه الحادث المذموم [۴۵] . [صفحه ۲۶] ۵ - إن البدعة الشرعیة هی التی تکون ضلالة، ومذمومة [۴۶] . ۶ - البدعة طریقة فی الدین مخترعة تضاهی الشرعیة یقصد بالسلوک علیها ما یقصد بالطریقة الشرعیة، وعرفه الشاطبی أیضا فی مکان آخر بنفس ذلک وأضاف فی آخره ": یقصد بالسلوک علیها: المبالغة فی التعبد لله تعالی [" ۴۷] وما أضافه لیس أمرا کلیا کما سیوافیک عند البحث عن أسباب نشوء البدعة ودواعیها. وهذه التعاریف، تحدد البدعة تحدیدا وتصور لها قسما واحدا والمحدود فی هذه التعاریف هو البدعة فی الشرع والدین الإسلامی، والتدخل فی أمر التقنین والتشریع. وهناک من حددها ثم قسمها إلی: محمودة ومذمومة، منهم من یلی: ۱ - عن حرملة بن یحیی، قال: سمعت الشافعی - رحمه الله - یقول: البدعة، بدعتان: بدعة محمودة وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو

محمود وما خالف السنة فهو مذموم. ۲ – وقال الربيع: قال الشافعی – رحمه الله –: المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما يخالف كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا، فهذه البدعة الضلالة، والثانی ما أحدث من الخیر لا خلاف فيه لواحد من هذا، فهی محدثة غیرمذمومة [۴۸] . ۳ – قال ابن حزم: البدعة فی الدین، كل ما لم يأت فی القرآن ولا عن رسول الله إلا أن منها ما يؤجر عليه صاحبه ويعذر بما قصد إليه من الخیر، ومنها ما يؤجر عليه صاحبه ويكون حسنا وهو ما كان أصله الإباحة كما روی عن عمر – رضی الله عنه " – نعمت البدعة هذه – إلی أن قال: – ومنها ما يكون مذموما ولایعذر صاحبه وهو ما قامت الحجة علی فساده فتمادی القائل به [" ۴۹] . [صفحه ۲۷] ۴ – وقال الغزالی: وما يقال: إنه أبدع بعد رسول الله، فليس كل ما أبدع منهيا بل المنهی عنه بدعة تضاد سنة ثابتة، وترفع أمرا من الشرع مع بقاء علته،بل الإبداع قد يجب فی بعض الأحوال إذا تغیرت الأسباب [۵۰] . ۵ – وقال الشيخ عبد الحق الدهلوی فی شرح المشكاة: إعلم أن كل ما ظهر بعد رسول الله بدعة، وكل ما وافق أصول سنته وقواعدها أو قيس عليها فهوبدعة حسنة وكل ما خالفها فهو بدعة سيئة وضلالة [۵۱] . ۶ – وقال ابن الأثیر: البدعة بدعتان: بدعة هدی، وبدعة ضلال، فما كان فی خلاف ما أمر الله به ورسوله (صلی الله عليه وآله وسلم) فهو فی حیز الذم والإنكار، وما كان واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه، وحث عليه الله أو رسوله فهو فی حیز المدح، وما لم يكن له مثال موجود كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهو من الأفعال المحمودة، ولا يجوز أن يكون ذلك فی خلاف ما ورد الشرع به، لأن النبی (صلی الله عليه وآله وسلم) قد جعل له فی ذلك ثوابا فقال ": من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها " وقال فی ضده ": ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها " وذلك إذا كان فی خلاف ما أمر الله به ورسوله (صلی الله عليه وآله وسلم). ومن هذا النوع قول عمر – رضی الله عنه " –: نعمت البدعة هذه (التراويح ") لما كانت من أفعال الخیر وداخلة فی حیز المدح، سماها بدعة ومدحها، إلا أن النبی (صلی الله عليه وآله وسلم) لم يسنها لهم وإنما صلاها ليالی ثم تركها ولم يحافظ عليها، ولا جمع الناس لها، ولا كانت فی زمن أبی بكر، وإنما عمر – رضی الله عنه – جمع الناس عليها وندبهم إليها، فبهذا سماها بدعة، وهی علی الحقيقة سنة، لقوله (صلی الله عليه وآله وسلم "): عليكم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين من بعدی "وقوله ": اقتدوا باللذين [صفحه ۲۸] من بعدی: أبی بكر وعمر " وعلی هذا التأويل يحمل الحديث الآخر " كل محدثة بدعة " إنما يريد ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة. وأكثر ما يستعمل المبتدع عرفا فی الذم [۵۲] . هذه كلمات أعلام السنة وإليك ما ذكره أصحابنا فی الموضوع مقتصرا بالأقل منها: ۷ – قال السيد المرتضی: البدعة: الزيادة فی الدين أو نقصان منه من إسنادإلی الدين [۵۳] . ۸ – قال العلامة فی المختلف: كل موضع لم يشرع فيه الأذان فإنه يكونبدعة [۵۴] . ۹ – قال الشهيد السعيد محمد بن مكی العاملی (ت – ۷۸۶ ه): محدثات الأمور بعد عهد النبی (صلی الله عليه وآله وسلم) تنقسم أقساما لا يطلق اسم البدعة عندنا إلا علی ما هو محرم منها [۵۵] . ومع ذلك كله فقد خالف الشهيد كلامه فی كتاب الذكری، وقال: ۱۰ – إن لفظ البدعة غیر صريح فی التحريم فإن المراد بالبدعة ما لم يكن فی عهد النبی (صلی الله عليه وآله وسلم) ثم تجدد بعده وهو ينقسم إلی: محرم ومكروه. ۱۱ – قال الطريحی (ت – ۱۰۸۶ ه): البدعة: الحدث فی الدين وما ليس له أصل فی كتاب ولا سنة وإنما سميت بدعة لأن قائلها ابتدع هو نفسه، والبدع – [صفحه ۲۹] بالكسر والفتح –: جمع بدعة ومنه الحديث " من توضأ ثلاثا فقد أبدع " أی فعلخلاف السنة لأن ما لم يكن فی زمنه (صلی الله عليه وآله وسلم) فهو بدعة [۵۶] . ۱۲ – وقال المجلسی (ت – ۱۱۱۰ ه): البدعة فی الشرع: ما حدث بعد الرسول ولم يرد فيه نص علی الخصوص ولا يكون داخلا فی بعض العمومات، أو ورد نهی عنه خصوصا أو عموما، فلا تشمل البدعة ما دخل فی العمومات مثل بناء المدارس وأمثالها الداخلة فی عمومات إيواء المؤمنين وإسكانهم وإعانتهم، وكإنشاء بعض الكتب العلمية، والتصانيف التی لها مدخل فی العلوم الشرعية، وكالألبسة التی لم تكن فی عهد الرسول (صلی الله عليه وآله وسلم) والأطعمة المحدثة فإنها داخلة فی عمومات الحلية، ولم يرد فيها نهی. وما يفعل منها علی وجه العموم إذا قصد كونها مطلوبة علی الخصوص كان بدعة كما أن الصلاة خیر موضوع ويستحب فعلها فی كل وقت. ولو عين ركعات مخصوصة علی وجه مخصوص فی وقت معين صارت بدعة، وكما إذا عين أحد سبعين تهليلة فی وقت مخصوص علی أنها مطلوبة للشارع فی خصوص هذا الوقت بلا نص ورد فيها كانت

بدعة، وبالجملة إحداث أمر فى الشريعة لم يرد فيها نص بدعة سواء كانت أصلها مبتدعة أو خصوصيتهامبتدعة، ثم ذكر كلام الشهيد عن قواعده [۵۷] . ۱۳ – وقال المحدث البحرانى (ت – ۱۱۸۶ ه): الظاهر المتبادر من البدعة لا سيما بالنسبة إلى العبادات إنما هو المحرم، ولما رواه الشيخ الطوسى عن زرارة ومحمد بن مسلم والفضيل عن الصادقين (عليهما السلام "): إن كل بدعةضلالة وكل ضلالة سبيلها النار [" ۵۸] . [صفحه ۳۰] ۱۴ – وقال المحقق الآشتيانى (ت – ۱۳۲۲ ه): البدعة: إدخال ما علم أنه ليس من الدين فى الدين ولكن يفعله بأنه أمر به الشارع [۵۹] . ۱۵ – وقال أيضا: البدعة: إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين [۶۰] . ۱۶ – وقال السيد محسن الأمين: البدعة: إدخال ما ليس من الدين فى الدين كإباحة محرم أو تحريم مباح، أو إيجاب ما ليس بواجب أو ندبة، أو نحو ذلك سواء كانت فى القرون الثلاثة أو بعدها، وتخصيصها بما بعد القرون الثلاثة لا وجه له، ولو سلمنا حديث " خير القرون قرنى "فإن أهل القرون الثلاثة غير معصومين بالاتفاق وتقسيم بعضهم لها إلى حسنة وقبيحة، أو إلى خمسة أقسام ليس بصحيح، بل لا تكون إلا قبيحة، ولا بدعة فيما فهم من إطلاق أدلة الشرع أوعمومها أو فحواها أو نحو ذلك وإن لم يكن موجودا فى عصر النبى [۶۱] . تلك ستة عشر نصا من كلمات مشاهير علماء الإسلام، فمنهم من خص التعريف بالبدعة فى الدين فجعله قسما واحدا، ومنهم عممها فقسمها، إلى ممدوحة ومذمومة، والحافز الوحيد إلى ذاك هو اقتفاء قول عمر فى صلاة التراويح ولولا صدور ذاك التقسيم عنه لما خطر فى بال هؤلاء ذاك التقسيم. ويبدو أن أوضح التعاريف ما نقلناه عن العلمين: الآشتيانى والسيد الأمين، فإنهما – قدس سرهما – أتيا باللب، وحذفا القشر فمقوم البدعة، هو التصرف فى الدين عقيدة وتشريعا بإدخال ما لم يعلم أنه من الدين فيه فضلا عما علم أنه ليس منه قطعا، والذى يؤخذ على تعريفهما أنه لا يشمل البدعة بصورة النقص كحذف شئ من أجزاء الفرائض. [صفحه ۳۱]

تحديد مفهوم البدعة و مقوماتها

اشاره

إن الأمر المهم بعد الوقوف على النصوص، هو تحديد مفهوم البدعة التى وقعت موضوعا للحكم الشرعى كسائر الموضوعات الواردة فى المصدرين الرئيسيين، فما لم تحدد ولم نقف على مفهومها الدقيق وعلى ما هو معتبر فى صميمها عند الشرع، لا يمكن لنا تطبيق الحكم الكلى على مصاديقها ومواضيعها. والذى حصل لدينا بعد دراسة الأدلة أن البدعة التى هى الموضوع لدى الشرع، تتمتع بقيود ثلاثة نذكرها بالتدريج: الأول: التدخل فى الدين عقيدة وحكما، بزيادة أو نقيصة. الثانى: أن تكون هناك إشاعة ودعوة. الثالث: أن لا يكون هناك دليل فى الشرع يدع جوازها لا بالخصوص ولا بالعموم. وإليك دراسة هذه القيود المكونة لمفهوم البدعة التى اتخذها الكتاب والسنة موضوعا للحكم: [صفحه ۳۲]

التدخل فى الدين بزيادة أو نقيصة

هل إن الموضوع فى المصدرين هو نفس البدعة أو خصوص البدعة فى الدين؟ فلو قلنا بأن الموضوع نفس البدعة بسيطا، سواء كان الإحداث والإبداع راجعا إلى صميم الدين أو غيره، فيكون الحكم بحرمة ذلك الموضوع الواسع أمرا غير ممكن ولأجل ذلك لجأ أصحاب ذلك القول إلى تقسيمها إلى أقسام خمسة حسب انقسام الأحكام. وأما إذا كان الموضوع هو الأمر المركب، أى البدعة فى الدين، فذلك له حكم واحد لا ـ يقبل التخصيص ولا تعلم صحة أى النظرتين إلا بدراسة الآيات والروايات. إن دراسة ما سبق من النصوص تثبت بوضوح على أن الموضوع فى الكتاب والسنة هو البدعة فى الدين لا ـ مطلقها، فلو كان الكتاب والسنة يتكلمان فيها فإنما يتكلمان فيها باسم الدين والشريعة وعن البدعة فيهما، لأن كل متكلم إنما يتكلم فى إطار اختصاصه ومقامه وحسب شأنه، فالكتاب العزيز كتاب إلهى جاء لهداية الناس إلى ما فيه مرضاة الله بتشريعه القوانين والسنن، والنبى الأكرم مبعوث لتبيان ذلك الكتاب

بأقواله وأفعاله وتقريراته قال تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إليهم ولعلهم يتفكرون) (النحل - ۴۴). وعلى ضوء ذلك فإن الكتاب والسنة يتكلمان بتلك الخصوصية التى يمتلكانها، فإذا تكلما عن البدعة فإنما يتكلمان عن البدعة الواردة فى حوزتهما وقيد الدين والشريعة وإن لم يذكرا فى متون النصوص غالبا، لكنهما مفهومان من القرائن الموجودة فيها فلا عبرة بالإطلاق بعد القرائن الحافة على الكلام، هذا ما نستنبطه من مجموع الخطابات الواردة فى الأدلة قبل دراسة أى واحد منها تفصيلا. [صفحه ٣٣] وأما دراستها تفصيلا فإليك البيان: ١ - تضافرت الآيات على ذم عمل المشركين حيث كانوا يقسمون رزق الله إلى ما هو حلال وحرام فجاء الوحى منددا بقوله: (قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون) (يونس - ۵۹) وفى آية أخرى يعد عملهم افتراء على الله كما يقول: (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب) (النحل - ١١۶) ومن المعلوم أن المشركين كانوا ينسبون الحكمين إلى الله سبحانه، وأنه سبحانه جعل منه حلالا وحراما، فكان عملهم بدعة فى الدين. ٢ - قد تعرفت فى التقديم، أنه سبحانه يصف من لم يحكم بما أنزل الله، بكونه كافرا وفاسقا، ومن المعلوم أن أحبار اليهود كانوا يحرفون الكتاب فيصفون ما لم يحكم به الله، بكونه حكم الله، قال سبحانه: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) (البقرة - ٧٩) فقوله: (هذا من عند الله) صريح فى أنهم كانوا يتدخلون فى الشريعة الإلهية فيعرفون ما ليس من عند الله على أنه من عند الله، وهذا يثبت بأن الموضوع فى هذه الآية وأمثالها هو البدعة فى الدين لا مطلقها. ٣ - ترى أنه سبحانه يذم الرهبان لابتداعهم ما لم يكتب عليهم قال سبحانه: (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها) (الحديد - ٢٧) ومعنى الآية أنهم كانوا ينسبون الرهبانية إلى شريعة المسيح مدعين بأنه هو الذى شرع لهم ذلك العمل، والقرآن يردهم بقوله: (ما كتبناها عليهم). ۴ - إنه سبحانه وصف أهل الكتاب بأنهم اتخذوا رهبانهم وأحبارهم أربابا من دون الله، وقد فسره النبى الأكرم بأنهم كانوا يحرمون ما أحل الله فيتبعونهم أتباعهم، أو يحللون ما حرم الله عليهم فيقبلونه بلا تردد، ومن المعلوم أن [صفحه ٣۴] الأحبار والرهبان يعرفون ما تخيلوه من الحرام والحلال حكم الله سبحانه، وليس هذا إلا البدعة فى الشرع، والتدخل فى أمر الشريعة، وإذا تدبرت فى هذه الآيات وأمثالها تقف على أن الآيات تدور على محور واحد هو البدعة فى الدين لا مطلقها، ولا يضر عدم ذكر القيد فى اللفظ إذ هو مفهوم من القرائن القطعية. ثم إن فى قوله: (إلا ابتغاء رضوان الله) وجهان: فمنهم من يجعله استثناء منقطعا، أى ما كتبا عليهم الرهبانية وإنما كتبنا عليهم ابتغاء رضوان الله، ومنهم من يجعله استثناء متصلا، بمعنى أنه سبحانه كتب عليهم أصل الرهبانية لأجل كسب رضوان الله ولكنهم لم يراعوا حقها. فتكون البدعة على الأول نفس الرهبانية وعلى الثانى الخروج عن حدودها. هذا كله حول الآيات، وأما السنة، ففيها قرائن كثيرة تعطى نفس المفهوم الذى أعطته الآيات وإليك تلك القرائن: ١ - ففى الرواية الأولى: يبتدئ النبى كلامه بقوله ": أصدق الحديث كتاب الله وأفضل الهدى هدى محمد " وهذا يدل على أن ما اتخذه النبى موضوعا للبحث هو ما يرجع إلى كتاب الله وهدى نبيه، فإذا قال بعده ": وشر الأمور محدثاتها " يكون المراد أى ما دخل فى الشريعة من أمور، وإذا قال ": كل بدعة ضلالة أى البدعة فيما يتكلم عنه، ومن المعلوم أنه يتكلم عن دعوته وشريعته، فتحوير كلامه إلى مطلق البدعة وإن لم يمس الكتاب والسنة، تأويل للظاهر بلا دليل. ٢ - ثم إنه (صلى الله عليه وآله وسلم) يحكم على كل بدعة بالضلال، ومن المعلوم أنه لا يصدق إلا على البدعة فى الشريعة وأما غيرها فهى على أقسام كما قالوا. ٣ - روى مسلم فى صحيحه أن رسول الله إذا خطب احمرت عيناه وعلا صوته، واشتد غضبه كأنه منذر جيش ثم يقول ": أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد الخ " ومن المعلوم أن الأرضية الصالحة لثوران غضبه ليس إلا تدخل المبتدع فى شريعته، لا مطلق التدخل فى شؤون الحياة وإن لم تمس [صفحه ٣۵] دينه، خصوصا إذا كان فى مصلحة الإنسان. ۴ - إنه (صلى الله عليه وآله وسلم) وصف البدعة بالضلالة وقال ": إن صاحبها فى النار " ولا تصدق تلك القاعدة إلا على صاحب البدعة فى الشريعة. ۵ - إنه (صلى الله عليه وآله وسلم) عندما رأى أن رجالا يذادون عن حوضه فأخذ يناديهم بقوله ": ألا هلم ألا هلم ألا هلم " فإذ ينادى المنادى بقوله": إنهم قد بدلوا بعدك " فيقول النبى ": فسحقا! فسحقا! فسحقا "! ومن المعلوم أنه قد بدلوا دين الرسول وشريعته وإلا ـ لما كانوا

مستحقين دعاءه بقوله ": فسحقا. "... ۶ – دلت الروايات السابقة على أنه إذا ظهرت البدع فى الأمة فعلى العالم أن يظهر علمه وإلا فعليه لعنة الله. ۷ – كما دلت على أن صاحب البدعة لا تقبل توبته. ۸ – وإن من زار ذا بدعة فقد سعى فى هدم الإسلام. ۹ – وأوضح من الكل ما خطب الإمام على (عليه السلام) حيث قال ": إنما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع، وأحكام تبتدع يخالف كتاب الله. " ۱۰ – وفى رواية أخرى: ما أحدثت بدعة إلا تركت فيها سنة، فاتركوا البدعوالزموا المهيع إن عوازم الأمور أفضلها، وإن محدثاتها شرارها [۶۲] . ۱۱ – هذا ما تعطيه نصوص الكتاب والسنة، وتليهما نصوص لفيف من أهل اللغة الذين سبقت نصوصهم نظير: قول الخليل: والبدعة: ما استحدثت بعد رسول الله. وقول الراغب: البدعة فى المذهب: إيراد قول لم يستن قائلها وفاعلها فيه بصاحب الشريعة. [صفحه ۳۶] وقول الفيروزآبادى: البدعة: الحدث فى الدين بعد الإكمال أو ما استحدث بعد النبى من الأهواء والأعمال. وتليه نصوص لفيف من الفقهاء نظير قول ابن رجب الحنبلى: البدعة: ما أحدث مما لا أصل له فى الشريعة يدل عليه. وقول ابن حجر العسقلانى: البدعة: ما أحدث وليس له أصل فى الشرع. وقول ابن حجر الهيتمى: البدعة: ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص.وقول الزركشى: البدعة الشرعية: هى التى تكون ضلالة [۶۳] . ومن يدرس هذه النصوص جليلها ودقيقها يقف على أن موضوع البحث فى مجموع الأدلة هو الأمر الذى يمت إلى الشريعة بصلة، وأن الله سبحانه ونبيه الصادع بالحق يهيبان بالمجتمع الإسلامى عن البدعة والكذب على الله والتدخل فى الكتاب والسنة والتلاعب بما أنزل الله فى مجالى العقيدة والشريعة، وهذا أمر واضح لا سترة عليه، وبذلك يختلف اتجاهنا فى تفسير النصوص عن غيرنا. فإذا ثبت ذلك تقف على أن البدعة ليس لها إلا قسم واحد ولها حكم واحد لا يخصص ولا يقيد بل هو بمثابة لا يقبل التخصيص، وهذا نظير قوله سبحانه: (إن الشرك لظلم عظيم) (لقمان – ۲۳) فإن تلك القاعدة لا تقبل التخصيص أى يمتنع تجويز الظلم والشرك فى مكان دون مكان، نظير قوله سبحانه: (أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون) (القلم – ۳۵). ثم إن ما توصلنا إليها من نتيجة قد توصل إليها الشاطبى بطريقة أخرى نأتى بموجزها: [صفحه ۳۷"] قال: الباب الثالث فى أن ذم البدع والمحدثات عام لا يخص محدثة دون غيرها – إلى أن قال: – فاعلموا – رحمكم الله – أن ما تقدم من الأدلة حجة فى عموم الذم من أوجه: أحدها: أنها جاءت مطلقة عامة على كثرتها لم يقع فيها استثناء البتة، ولم يأت فيها ما يقتضى أن منها ما هو هدى، ولا جاء فيها: كل بدعة ضلالة إلا كذا وكذا. ولا شئ من هذه المعانى، فلو كان هنالك محدثة يقتضى النظر الشرعى فيها الاستحسان، أو أنها لاحقة بالمشروعات، لذكر ذلك فى آية أو حديث، لكنه لا يوجد، فدل على أن تلك الأدلة بأسرها على حقيقة ظاهرها من الكلية التى لا يتخلف عن مقتضاها فرد من الأفراد. الثانى: أنه قد ثبت فى الأصول أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعى كلى إذا تكررت فى مواضع كثيرة وأتى بها شواهد على معان أصولية أو فروعية ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكررها وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم كقوله تعالى: (ألا تزر وازرة وزر أخرى – وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) (النجم – ۳۸ – ۳۹)، فما نحن بصدده من هذا القبيل إذ جاء فى الأحاديث المتعددة أن كل بدعة ضلالة، وأن كل محدثة بدعة، وما كان نحو ذلك من العبارات الدالة على أن البدع مذمومة ولم يأت فى آية ولا حديث، تقييد ولا تخصيص، ولا ما يفهم منه خلاف ظاهر الكلية فيها. الثالث: إجماع السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم على ذمها كذلك وتقبيحها والهروب عنها – إلى أن قال: – فهو بحسب الاستقراء، إجماع ثابت، فدل على أن كل بدعة ليست بحق، بل هى من الباطل. الرابع: أن متعقل البدعة يقتضى ذلك بنفسه، لأنه من باب مضادة الشارع [صفحه ۳۸] واطراح الشرع، وكل ما كان بهذه المثابة فمحال أن ينقسم إلى حسن وقبيح [۶۴] . وأن يكون منه ما يمدح منه وما يذم، إذ لا يصح فى معقول ولا منقول استحسانمشاقة الشارع [۶۵] . إلى هنا تم الكلام فى تحديد البدعة من حيث كون الموضوع بسيطا ومركبا، ويترتب عليه أنه لا تعم البدعة غير الشريعة كالعادات والصناعات والاعلام وغيرها، بل يستخرج حكمها من الكتاب والسنة بنفس عناوينها، لا بما هى بدعة، فربما تكون حلالا وأخرى حراما، لكن ليس كل حرام بدعة، كما سيوافيك بيانه.

البدعة إشاعة و دعوة

إذا كانت البدعة هى إدخال ما ليس فى الدين فيه أو نقصه منه فى مجال العقيدة والشريعة، فهل يتحقق مفهومها بقيام الشخص بذلك العمل، وحده فى بيته ومنزله، كأن يزيد فى صلاته ما ليس فيها أو ينقص منها شيئا، أو أنه ليس ببدعة وإن كان عمله باطلا وبفعله عاصيا؟ بل إنما البدعة تتوقف على إشاعة فكرة خاطئة فى العقيدة، أو عمل غير مشروع فى المجتمع ودعوتهم إليه بعنوان أنه من الشرع، ولك أن تستظهر ذلك القيد من الآيات والروايات، فإن عمل المشركين فى التحليل والتحريم لم يكن عملا شخصيا فى الخفاء، بل إن المبتدع الأول قد أحدث فكرة وأشاعها، ودعا الناس إليها، كما كان الحال كذلك فى الرهبان والأحبار، ويشهد على ذلك بوضوح ما رواه مسلم عن أبى هريرة قال: قال رسول [صفحه ۳۹] الله: (صلى الله عليه وآله وسلم) من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ـ ينقص من ذلك من أجورهم شيئا، ومن دعا إليضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من يتبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا [۶۶] . ويدل عليه قول القائل يوم القيامة ": إنهم قد بدلوا بعدك " فإن تبديل الدين، ليس عملا شخصيا بل هو عمل جماعى، إلى غير ذلك من القرائن الموجودة فى الروايات. إلى هنا خرجنا بنتيجتين: الأولى: أن مصب البدعة فى الأدلة هو الدين والشرع. الثانية: أن البدعة لا تنفك عن الدعوة إلى الباطل. وإليك بيان القيد الثالث.

عدم وجود أصل لها فى الدين

العنصر الثالث المقوم لمفهوم البدعة هو فقدان الدليل على جواز العمل لا فى الكتاب ولا فى السنة وذلك ظاهر، إذ لو كان هناك دعم من الشارع للعمل، لما كان أمرا جديدا فى الدين أو تدخلا فى الشرع، ولأجل ذلك قلنا: إن أفضل التعاريف هو قولهم ": إدخال ما ليس من الدين فى الدين " أو " إدخال ما لم يعلم من الدين فى الدين " وبعبارة واضحة، البدعة فى الشرع: ما حدث بعد الرسول ولم يرد فيه نص على الخصوص ولم يكن داخلا فى بعض العمومات، وإن شئت قلت: إحداث شئ فى الشريعة لم يرد فيه نص، سواء كان أصله مبتدعا، كصوم عيد الفطر، أو خصوصيته مبتدعة كالإمساك إلى غسق الليل ناويا به الصوم المفروض [صفحه ۴۰] معتقدا بأنه الواجب فى الشرع، وفى النصوص السابقة للعلماء تصريح على ذلك. قال ابن حجر العسقلانى: والمراد بالبدعة، ما أحدث وليس له أصل فى الشرع، وما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس ببدعة. قال ابن رجب الحنبلى: البدعة: ما أحدث مما لا أصل له فى الشريعة يدل عليه، أما ما كان له أصل فى الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعا وإن كان بدعةلغة [۶۷] . وقال العلامة المجلسى: البدعة فى الشرع: ما حدث بعد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يرد فيه نص على الخصوص ولا يكون داخلا فى بعضالعمومات أو ورد نهى عنه خصوصا أو عموما [۶۸] . وعلى ضوء ذلك تنحل هناك عويصة المصاديق التى ربما تعد من البدعة لأجل عدم ورود نص خاص فيه ولكن تشمله العمومات بصورة كلية، فهذا لا يكون بدعة. وذلك لأنه لو كان هناك نص خاص لأخرجه عن البدعة وهذا واضح جدا، أما إن لم يكن هناك نص خاص ولكن العمومات تشمله بعمومها، فهذا ما نوضحه بالمثال التالى: إن الدفع عن بيضة الإسلام وحفظ استقلاله وصيانة حدوده عن الأعداء أصل ثابت فى القرآن الكريم، قال سبحانه: (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) (الأنفال - ۶۰) فإن قوله: (من قوة) مفهوم كلى يشمل عامة كيفية الدفاع ونوع السلاح وشكل الخدمة العسكرية المتبعة كل عصر ومصر، فالجميع برمته هو تطبيق لهذا المبدأ، وتجسيد لهذا الأصل، فالتسلح بالغواصات والأساطيل البحرية والطائرات المقاتلة [صفحه ۴۱] إلى غير ذلك من أدواة الدفاع، ليس بدعة بل تجسيد لهذا الأصل ومن حلاله. إن من يرم التجنيد العسكرى بأنه بدعة فهو غافل عن حقيقة الحال فإن الإسلام يأمر بالأصل ويترك الصور والأشكال لمقتضيات العصور. إلى هنا خرجنا بلزوم قيود ثلاثة فى تحقق البدعة وصدقها: ۱ - أن يكون تدخلا فى الشريعة وتصرفا فيها عقيدة وحكما. ۲ - أن تكون هناك إشاعة بين الناس. ۳ - أن لا ـ يكون هناك أصل على المشروعية لا خاصا ولا عاما. ويجمع الكل " القول فى الدين بغير علم على الأغلب، بل مع العلم بالخلاف ولكن يقدم رأيه عليه، بظن الإصلاح أو غيره من الحوافز. " هذا هو تحديد البدعة بمفهومها

الـدقيق الـذى نتخـذه قاعدة كلية، ونسـتكشف به حال الموضوعات التى تضاربت فيها الأقوال والأفكار بين موسع ومضـيق وسـيوافيك شرحها. [صفحه ۴۳]

الابتداع فى تفسير البدعة

ما لم يكن فى القرون الثلاثة

ارتحل النبى الأكرم إلى الرفيق الأعلى بعـد أن أكمل الشـريعة وبين جليلها ودقيقها وما تحتاج إليه الأمـة إلى يوم القيامـة، قال سـبحانه: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضـيت لكم الإسـلام دينا) (المائـدة - ۴) وحفاظا على دينه وصـيانته من التحريف والتبـديل، أمر التمسـك بـالثقلين ولم يرض للأمـة غيرهمـا لئلا يكون الـدين ألعوبـة بأيـدى المغرضـين والطامعين، والمقياس فى تميز البدعـة عن السـنة هو الرجوع إلى الثقلين سواء أفسر بالكتـاب والعترة كما هو المتضافر، أم بالكتاب والسـنة كما رواه الإمام مالك فى الموطأ بسند مرسل [۶۹] ، والحـديثان متقاربا المضـمون، لأن العترة لا تنشـد إلا السـنة النبوية، أخذها كابر عن كابر إلى أن تصل إلى النبى الأـكرم، فما وافقهما فهو سـنة وما خالفهما فهو بين [صـفحه ۴۴] معصـية وبدعـة، مع الفرق الواضـح بينهما فلو أذيعت الفكرة أو العمل بين الناس فتصير بدعة، وإن اكتفى بها من دون دعوة وإشاعة فهى معصية. ومن العجب أن أناسا صاروا بتحديد البدعة وتمييزها عن السـنة، وقد جاءوا فى تحديدها ببدعة وفرية جديدة لا دليل لها فى الكتاب والسنة، وهى أن المقياس فى تمييز البدعة عن السنة هو القرون الثلاثـة الأولى بعـد رحيل الرسول. فما حـدث فيها فهو سنة وما حـدث بعـدها فهو بدعة، وإن تعجب فإليك نص القائل: ومما نحن عليه، أن البدعـة - وهى ما حـدثت بعد القرون الثلاثة - مذمومة مطلقة خلافا لمن قال: حسـنة وقبيحة، ولمن قسـمها خمسة أقسام إلا إن أمكن الجمع بأن يقال: الحسـنة ما عليها السلف الصالح شاملة للواجبة والمندوبة والمباحة وتكون تسميتها بدعة مجازا، والقبيحة ما عـدا ذلك شاملـة للمحرمةوالمكروهـة فلا بأس بهذا الجمع [۷۰] . وهـذه النظرية الشاذة عن الكتاب والسـنة، نظرية خاصة استنتجها القائـل ممـا رواه الشـيخان فى بـاب فضائـل أصـحاب النبى وإليك نصـهما. روى البخارى قال: سـمعت عمران بن الحصـين يقول: قال رسول الله: خير أمتى قرنى ثم الـذين يلونهم ثم الذين يلونهم، قال عمران: فلا أدرى أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة، ثم إن بعدكم قوما، يشـهدون ولا يستشـهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السمن. وروى أيضا عن عبد الله - رضى الله عنه - أن النبى قال: خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم يجيئ قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته، قال: قال إبراهيم: وكانوا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صغار [۷۱] . [صفحه ۴۵] إن الاحتجاج بهذه الرواية على أن الميزان فى تمييز البدعة عن السنة، هو أن كل ما حـدث فى القرون الثلاثـة الأولى فليس ببدعة، وأما الحادث بعدها فهو بدعة، باطل بوجوه: الأول: إن القرن فى اللغة هو النسل [۷۲] وبهـذا المعنى اسـتعمل فى القرآن الكريم قـال سـبحانه: (فأهلكنـاهم بـذنوبهم وأنشأنـا من بعـدهم قرنا آخرين) (الأنعام - ۶) وبمـا أن المتعـارف فى عمر كـل نسـل هو السـتون أو السـبعون، يكون المراد، مجموع تلك السـنين التى تتراوح بين ۱۸۰ و ۲۱۰ وأين هـو من تفسـير الحديث بثلاثمائة سـنة؟! الثانى: إن شـراح الحديث اختلفوا فى تفسـير الرواية، وعلى كل تفسير لا يستفاد منها ما يتبناه الكاتب، فمن قائـل إلى أن المراد من القرن فى قوله ": قرنى " هو أصـحابه ومن " الـذين يلونهم " أبنـاءهم ومن " الثـالث " أبنـاء أبنائهم. إلى آخر بـأن قرنه مـا بقيت عين رأته، ومن الثـانى مـا بقيت عين رأت من رآه، ثم كـذلك.إلى ثـالث أن قرنه الصـحابة، والثـانى التـابعون والثالث تابعوهم [۷۳] . وعلى كل تقـدير تكون المـدة أقل من ثلاثـة قرون، فمثلا نأخذ بالقول الأخير الذى هو أعم الأقوال وأوسـعها. فإن آخر من مات من الصـحابة هو أبو الطفيل وقـد اختلفوا فى تاريـخ وفاته على أقوال: أنه توفى سـنة ۱۲۰ ه أو دونهـا أو فوقها بقليل، وأما قرن التابعين ف آخر من توفى منهم كان عام ۱۷۰ ه أو ۱۸۰ ه وآخر من عاش من أتباع التابعين ممن يقبل قوله، من توفى حدود ۲۲۰ ه، فيقل عن ثلاثة قرون بثمانين سـنة وهذا [صفحه ۴۶] كثير جدا، ولأجل عدم انطباقه على ثلاثة قرون قال ابن حجر العسـقلانى:

وفى هـذا الوقت (۲۲۰ ه) ظهرت البـدع فاشـيا، وأطلقت المعتزلهٔ ألسـنتها، ورفعت الفلاسـفهٔ رؤوسـها، وأمتحن أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأـحوالتغيرا شديـدا ولم يزل الأـمر فى نقص إلى الآـن [۷۴] . ولو افترضـنا أن القرن يسـتعمل فى مائهٔ سـنهٔ فلا يصـح تفسير الحـديث به، لأن المحور فى الحـديث فى تمييز قرن عن قرن آخر هو الأشـخاص حسب أعمارهم، فعلى ذلك يجب أن يكون الملاـك فى تبـادل القرون وتمايزهـا ملاحظـهٔ من كـانوا يعيشون فيه حيث قـال ": خير أمتى قرنى " ولـم يقل القرن الأول ثم قال " ثم الـذين يلونهم " فلم يقـل ثم القرن الثـانى وقال ": ثم الـذين يلونهم " ولـم يقل القرن الثالث، فلا محيص عنـد حساب السـنين ملاحظهٔ الأشـخاص الـذين كانوا يعيشون فى قرنه والقرنين اللذين يليانه. الثالث: ماذا يراد من خير القرون وشـرها، وما هو الملاك فى الوصـف بالخير والشر؟ فإن هناك ملاكات ثلاثهٔ للخير والشر للوصف بهما وكل محتمل: ۱ - فإن أهل القرن الأول كانوا خير القرون لأجل أنه لم يـدب فيهم دبيب الخلاف فى الأصول والعقائد، وكانوا متماسـكين فى الأصول متحدين فى العقائد. ۲ - كونهم خير القرون لأجل سيادهٔ الطمأنينهٔ عليهم وكان الجميع متظلل بظل الصلـح والسلم إخوانا. ۳ - كونهم خير القرون لأجل تمسـكم بأهداف الدين فى مقام العمـل وتطبيق الشـريعهٔ. وأى واحـد أريـد من هـذه الملاكـات، فالقرآن والسـنهٔ والتاريـخ القطعى لا [صـفحه ۴۷] يـدعمه بل يكذبه، وإليك البيان: فإن كان الملاك، العقائـد الصـحيحهٔ والباطلـهٔ وأن المسـلمين كانوا متمسـكين جملـهٔ واحدهٔ، بمعتقد واحد صـحيح فى القرون الثلاثـهٔ الأـولى ثم ظهرت رؤوس الشـياطين ودبت فيهم المناهـج الكلاميـهٔ الفاسـدهٔ - فـإن كـان الملاك هـذا - فتاريـخ الملل والنحل لا يصدق ذلك بل ويكذبه، فإن الخوارج ظهروا بين الثلاثين والأربعين من القرن الأول وكانت لهم ادعاءات وشـبهات وعقائد سخيفهٔ خضبوا فى طريقها وجه الأرض، ولم يتم القرن الأول إلا ظهرت المرجئهٔ الذين دعوا المجتمع الإسلامى إلى الانحلال الأخلاقى رافعين عقيرتهم بأنه لا تضـر مع الإيمان معصـيهٔ، فقد ضـلوا وأضـلوا كثيرا حتى دب الإرجاء بين المحدثين وغيرهـم فى القرنالثانى وقد ذكر أسماءهم جلال الدين السيوطى فى تدريب الراوى [۷۵] . كان الإرجاء يقود المجتمع الإسلامى إلى الانحلال الأخلاقى والفوضى فى جانب العمل إلى أن ظهرت المعتزلهٔ فى أوائل القرن الثانى عام ۱۰۵ ه قبل وفاهٔ الحسن البصرى بقليل، فتوسع الشقاق بين المسلمين وقسـمهم إلى فرق كثيرهٔ، وكان النزاع قائما على قـدم وساق منذ أن ظهر الاعتزال عن طريق واصل بن عطاء إلى أواسط القرن الخامس الـذى قضـى فيه على الاـعتزال. إن القرن الثـانى كـان عصـر ازدهار المـذاهب الكلاميـهٔ وكانت الأمصار ميـدانا لتضارب الأفكار. فمن مترمت يقتصـر فى وصفه سبحانه بالألفاظ الواردهٔ فى الكتاب والسنهٔ ويفسرها بمعانيها الحرفيهٔ، من دون إمعان وتدبر، ويرفع صوته بأن لله يـدا ووجها ورجلا وأنه مسـتقر على عرشه. إلى مرجئى يكتفى بالإيمان بالقول، ويقدمه ويؤخر العمل يسوق المجتمع [صـفحه ۴۸] إلى الانحلال الخلقى وترك الفرائض. إلى محكم يكفر كل الطوائف الإسـلامية غير أهل نحلته الـذين كانوا يبغضون الخليفتين عثمان وعليا وكانوا يكفرون الصـديق الأعظم على (عليه السـلام). إلى معتزلى يؤول الكتاب والسـنهٔ إلى ما يوافق معتقده وعقليته. إلى جهمى ينفى صـفات الله كلها، وينفى الاسـتطاعهٔ والقـدرهٔ عن الإنسان ويحكم بفناء الجنـهٔ والنار. وقد هلك جهم بن صـفوان عام ۱۲۸ ه. إلى كرامى يقول: الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن، وإنه سـبحانه جسم لا كالأجسام. وقد هلك " كرام " عام ۲۵۵ ه. إلى غير ذلك من المناهـج الرجعيهٔ التى أفسدت المسـلمين والمجتمع الإسـلامى بعقائدها الفاسدهٔ، فكيف يمكن - من هذا الجانب - وصف هـذه القرون خيرا؟! هـذا إذا كان الملاك فى الوصف بالخير وحـدهٔ، المسـلمين فى العقيدهٔ. وإن كان الملاك صـفاء المجتمع من حيث السـلم والصـلح وسـيادهٔ الطمأنينـهٔ على المسـلمين فهـذا مـا يكـذبه التاريـخ، فإن القرن الأول كان صـحيفهٔ سوداء فى التاريخ الإسـلامى، وكان قرنا دمويا لم ير التاريخ مثله. فكيف يكون خير القرون؟! وأى يوم فيه كان يوم صـفاء وصـلح؟! أيوم قتل فيه الخليفهٔ عثمان بن عفان فى عقر داره بمرآى ومسمع من المهاجرين والأنصار؟ أيوم فتنهٔ الجمل الذى قتلت فيه عشرات الآلاف من الطرفين بين صحـابى وتابعى وقـد عقب ذلك ترميل النساء وإيتام الأطفال وحـدوث الأزمـهٔ والشـدهٔ؟ أيوم صـفين الـذى خرج فيه أمير الشام بوجه الإمام على (عليه السـلام) الذى [صفحه ۴۹] بايعه المهاجرون والأنصار، بيعـهٔ لم ير لها نظير فى التاريـخ، فظهر صـدام بين طائفتين من المسـلمين كـانت نتيجته إراقـهٔ دمـاء عشـرات الأـلوف إلى أن انتهت إلى التحكيم؟ أيوم ظهر الخوارج على الساحـهٔ الإسـلامية يغيرون

ويقتلون الأبرياء إلى أن انتهت فتنتهم بقتل مشايخهم فى النهروان؟ أيوم أغير على آل رسول الله بكربلاء وقتل فيه أبناء المصطفى وفيهم سبطه وريحانته سيد شباب أهل الجنة، وسبيت بنات الزهراء ومن معهن من نساء أهل البيت حتى لم يبق بيت له برسول الله صلة إلا وقد ضجت فيه النوائح وعمته الآلام والأحزان؟ أيوم أبيحت فيه مدينة رسول الله فى وقعة الحرة الشهيرة فقتل الأصحاب والتابعون ونهبت الأموال، وبقرت بطون الحوامل، وهتكت الأعراض، حتيولدت الأبكار لا يعرف من أولادهن؟ [۷۶] . أيوم حاصر جيش بنى أمية مكة المكرمة والبيت العتيق ورموه بالحجارة لأجل القضاء على عبد الله بن الزبير؟ أيوم تسلم عبد الملك بن مروان منصة الخلافة وقد عين الحجاج بن يوسف عاملا على العراق، فسفك دماء طاهرة وقتل الأبرياء وزج بالسجون رجالا ونساء من دون أن تظلهم مظلة تقيهم حر الشمس وبرد الليل القارص؟ هذا وبعد لم يتم القرن الأول وهذه نماذج من حوادث دموية وقعت فيه، فكيف يمكن أن يكون ذلك القرن خير القرون وأفضلها وإن كان صاحب القرن هو الرسول الأعظم أفضل الخلق؟ إلا أن سيرته، من سيرة أمته التى وقفت على [صفحه ۵۰] صورة مجملة من سيرتها الدموية [۷۷] . وإن كان الملاك هو تمسكهم بالدين فى مجال الأحكام والفروع فهو أيضا لم يكن متحققا، وإن شئت فارجع إلى ما حدث بعد رحيل النبى فى نفس عام الرحلة، فإن كثيرا ممن رأى النبى الأكرم وأدركه وسمع حديثه أصبح يمتنع عن أداء الزكاة، بل أصبح البعض مرتدا عن دين الإسلام لولا أن الخليفة الأول قام بقمعهم ورد عاديتهم. لا ندرى هل نصدق هذا الحديث أم نؤمن بما حدث القرآن الكريم، حيث يعرف قوما أفضل وأعرف بمواقع الإسلام ممن كان فى حضرة النبى من الصحابة الكرام، يقول سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم) (المائدة - ۵۴) قل لى من هؤلاء الذين يعتز الله بهم سبحانهويفضلهم على أصحاب النبى؟ فلاحظ التفاسير [۷۸] . لا ندرى هل نؤمن بهذا الحديث الذى رواه الشيخان أم نؤمن بما رواه نفسهما فى باب آخر، قالا: قال رسول الله: يرد على يوم القيامة رهط من أصحابى فيهلئون عن الحوض فأقول: يا رب أصحابى، فيقول: إنه لا علم لك بما أحدثوابعدك إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقرى [۷۹] . [صفحه ۵۱] هل نؤمن بهذا الحديث أم نؤمن بما رواه المؤرخون فى حياة الوليد بن عقبة وهو الذى وصفه سبحانه بكونه فاسقا وقال: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (الحجرات - ۶) وقد أطبق المفسرون فى نزولها على الوليد بن عقبة. هذا وقد ولى الكوفة أيام خلافة الخليفة الثالث فشرب الخمر وقام يصلى بالناس صلاة الفجر فصلى أربع ركعات، وكان يقول فى ركوعه وسجوده: اشربى واسقنى، ثم قاء فى المحراب ثم سلم وقال: هل أزيدكم إليآخر ما ذكره [۸۰] . وليس الوليد شخصا وحيدا بين من عاصر النبى الأكرم، بل كان فيهم أصناف مختلفة لا يمكن الحكم باستقامتهم فضلا عن الحكم بعدالتهم. فقد كان فيهم المنافقون المعروفون بالنفاق [۸۱] والمختفون به [۸۲] ومرضى القلوب [۸۳] والسماعون كالريشة فى مهب الرياح [۸۴] وخالطوا العمل الصالح بالسيئ [۸۵] والمشرفون على الارتداد [۸۶] والمسلمون غير المؤمنين [۸۷] والمؤلفةقلوبهم [۸۸] والمولون أمام الكفار [۸۹] والفاسق [۹۰] . نحن نترك تفسير الحديث إلى آونة أخرى ولعل المحققين يجدون له تفسيرا ينطبق على التاريخ القطعى المشهور والملموس. [صفحه ۵۲]

الابتداع فى تفسير البدعة

إن من البدعة فى تفسيرها، هو جعل السلف معيارا للحق والباطل والإصرار عليه، ترى أن كثيرا ممن ينتمون إلى السلفية يصفون كثيرا من الأمور بالبدعة بحجة أنها لم تكن فى عصر الصحابة والتابعين، وهذا ابن تيمية يصف الاحتفال فى مولد النبى بدعة بحجة أنه لم يفعله السلف مع قيام المقتضى له وعدم المانع منه، ولو كان هذا خيرا محضا أو راجحا، لكان السلف - رضى الله عنهم - أحق منا فإنهم كانوا أشد محبة لرسول الله وتعظيما له منا وهم على الخيرأحرص [۹۱] . ويقول فى حق القيام للمصحف وتقبيله ": لا نعلم فيه شيئا مأثورا عنالسلف [" ۹۲] . وقد ورث هذه الفكرة كثير ممن يؤمن بمنهجه، وهذا هو عبد الله بن سليمان ابن بليهد الذى قام باستفتاء علماء المدينة بتخريب قباب الصحابة وأئمة أهل البيت فى بقيع الغرقد عام ۱۳۴۴ ه وقد نشر مقالا فى جريدة أم القرى فى عدد جمادى

الآخر سنة ۱۳۴۵ ه وجاء فيها قوله: لم نسمع فى خير القرونأن هذه البدعة: البناء على القبور، حدثت فيها بل بعد القرون الخمسة [۹۳] . وبدورنا نشكر الشيخ ابن بلهيد حيث وسع الأمر على المسلمين وأدخل عليها قرنين آخرين بعدما قصر مؤلف الهدية السنية العصمة على أهل القرون الثلاثة الأولى، ولكن نهيب بصاحب المقال بأن المسلمين وفى مقدمتهم عمر بن [صفحه ۵۳] الخطاب - رضى الله عنه - قد فتحوا القدس وفيها مقابر الأنبياء ومقام إبراهيم ويعقوب وأولادهم وعليها قباب وأبنية ولم يدر بخلد أحد، حتى الخليفة بأنها بدعة كى يهدموها بمعاولهم. إن هناك كلاما جميلا للأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى، فقد ألف كتابا باسم " السلفية مرحلة زمنية مباركة لا ـ مذهب إسلامى " وقد أدى فيه حق المقال، نقتطف منه ما يلى: إن من الخطأ بمكان أن نعمد إلى كلمة (السلف) فنصوغ منها مصطلحا جديدا، طارئا على تاريخ الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامى، ألا وهو " السلفية " فنجعله عنوانا مميزا تندرج تحته فئة معينة من المسلمين، تتخذ لنفسها من معنى هذا العنوان وحده مفهوما معينا، وتعتمد فيه على فلسفة متميزة، بحيث تغدوا هذه الفئة بموجب ذلك، جماعة إسلامية جديدة، فى قائمة جماعات المسلمين المتكاثرة والمتعارضة بشكل مؤسف فى هذا العصر، تمتاز عن بقية المسلمين بأفكارها وميولاتها بل تختلف عنهم حتى بمزاجها النفسى ومقاييسها الأخلاقية كما هو الواقع اليوم فعلا. بل إنما لا نعدو الحقيقة إن قلنا: إن اختراع هذا المصطلح بمضامينه الجديدة التى أشرنا إليها، بدعة طارئة فى الدين، لم يعرفها السلف الصالح لهذه الأمة ولا الخلف الملتزم بنهجه. فإن السلف - رضوان الله عليهم - لم يتخذوا من معنى هذه الكلمة بحد ذاتها مظهرا لأى شخصية متميزة، أو أى وجود فكرى أو اجتماعى خاص بهم، يميزهم عمن سواهم من المسلمين، ولم يضعوا شيئا من يقينهم الاعتقادى أو التزاماتهم السلوكية والأخلاقية فى إطار جماعة إسلامية ذات فلسفة وشخصية فكرية مستقلة. بل كان بينهم وبين من نسميهم اليوم بالخلف منتهى التفاعل وتبادل [صفحه ۵۴] الفهم والأخذ والعطاء تحت سلطان ذلك المنهج الذى تم الاتفاق عليه، والاحتكام إليه، ولم يكن يخطر فى بال السابقين منهم ولا اللاحقين بهم أن حاجزا سيختلق ليرتفع ما بينهما، بصنع طائفة من المسلمين فيما بعد، وليقسم سلسلة الأجيال الإسلامية إلى فريقين، يصبغ كلا منهما بلون مستقل من الأفكار والتصورات والاتجاهات، بل كانت كلمتا السلف والخلف فى تصوراتهم لا تعنى - من وراء الانضباط بالمنهج الذى ألمحنا إليه - أكثر من ترتيب زمانيكالذى تدل عليه كلمتا: (قبل وبعد) [۹۴] . إن ما ذكره هذا المحقق هو الحق القراح الذى لا يرتاب فيه من له إلمام بالكتاب والسنة وسيرة المسلمين وتاريخهم، وأين هذا وما ذكره الدكتور سيد الجميلى حيث جعل للسلفية والسلف حقيقة شرعية وقال: كلمة السلفية والسلف مصطلحان شرعيان [۹۵] وليس هذا الاشتباه منه ببعيد لضآلة علمه بالتاريخ وإن كنت فى شك فانظر كيف فسر الأشاعرة بقوله: هم من أتباع أبى موسى الأشعرى المتوفى سنة ۴۴ ه مع أنهم من أتباع أبى الحسن الأشعرى المولود عام ۲۶۰ ه والمتوفى عام ۳۲۴ ه وهو من أحفاد أبى موسى الأشعرى، فهذا مبلغ علمه ويريد أن يقضى به بين الفقهاء والمجتهدين والمحدثين!! [صفحه ۵۵]

البدعة و أسباب نشوئها

اشاره

البدعة عمل اختيارى للمبدع ولها - كسائر الأفعال الاختيارية - أسباب وغايات يعد الجميع مناشئ لها ولا توجد البدعة إلا فى ظل أسباب وغايات، ومن خلال عرض النصوص الدينية وما دخل فى التاريخ من بدع، يمكن التوصل إلى ما نتبناه فى هذا الفصل.

المبالغة فى التعبد لله تعالى

هذا العنوان ذكره الشاطبى لدى تعريفه للبدعة، حيث قال ": طريقة مخترعة تضاهى الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة فى التعبد لله تبارك وتعالى [" ۹۶] . وهذا وإن لم يكن أمرا كليا صادقا فى جميع مواردها لكنه أحد أسباب نشوء البدع، كما يشهد له التاريخ،

ولعل من هذا المنطلق استأذن عثمان بن مظعون النبى فى [صفحه ۵۶] الإخصاء فقال النبى (صلى الله عليه وآله وسلم "): ليس منا من خصى أو اختصى إن اختصاء أمتى الصيام، " إلى أن قال: ائذن لى فى الترهب، قال ": إن ترهب أمتى الجلوس فى المساجد لانتظار الصلاة [" ۹۷] فإن المبتدع ربما يتصور أن ما اخترعه من طريقة توصله إلى رضا الله سبحانه أكثر مما رسمه صاحب الشريعة، فلأجل ذلك يترك قول الشارع ويعمل طبق فكرته ويذيع ذلك بين الناس باسم الشرع، ولهذا أيضا شواهد فى التاريخ نقتطف منها ما يلى: أ – روى جابر بن عبد الله: إن رسول الله كان فى سفر فرأى رجلا عليه زحام قد ظلل عليه فقال ": ما هذا "؟ قالوا: صائم، قال (صلى الله عليه وآله وسلم "): ليس من البر الصيام فيالسفر [" ۹۸] . ب – روى الكلينى عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج من المدينة إلى مكة فى شهر رمضان ومعه الناس وفيهم المشاة، فلما انتهى إلى كراع الغميم دعا بقدح من ماء فيما بين الظهر والعصر فشرب وأفطر ثم أفطر الناس معه وثم أناس على صومهم فسماهم رسول الله العصاة وإنما يؤخذ بآخرأمر رسول الله [۹۹] . فإن الإنسان المتزمت يتخيل أنه لو سافر صائما يكن عمله أكثر قبولا عند الله تبارك وتعالى، ولكنه غافل عن مناطات التشريع وملاكاتها العامة التى توجب الإفطار فى السفر ليكون الدين رفقا بالإنسان يجذب الناس إليه، قال سبحانه: (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) (الحج – ۷۸). ج – روى مالک فى الموطأ: إن رسول الله رأى رجلا قائما فى الشمس فقال؟ [صفحه ۵۷ "] ما بال هذا "؟ قال: نذر ألا يتكلم ولا يستظل من الشمس ويصوم، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "): مره فليتكلم وليستظل وليجلس وليتمصيامه [" ۱۰۰] . د – روى البخارى عن قيس بن أبى حازم: دخل رسول الله على امرأة فرآها لا تتكلم فقال ": ما لها"؟ فقيل: حجة مصمتة، فقال لها ": تكلمى فإن هذا لايحل، هذا من عمل الجاهلية " فتكلمت [۱۰۱] . ه – إن متعة الحج مما نص عليها الكتاب العزيز فقال: (ومن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى) (البقرة – ۱۹۶) والمقصود من متعة الحج هو حج التمتع، وهو أن ينشئ المتمتع بها إحرامه فى أشهر الحج من الميقات، فيأتى مكة ويطوف بالبيت ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر ويحل من إحرامه، فيقيم بعد ذلک محلا حتى ينشئ فى تلک السنة نفسها إحراما آخر للحج من مكة ويخرج إلى عرفات، ثم يفيض إلى المشعر الحرام ثم يأتى بأفعال الحج على ما هو مبين فى محله، هذا هو التمتع بالعمرة إلى الحج وهو فرض بعد عن مكة بثمانية وأربعين ميلا من كل جانب، وإنما أضيف الحج بهذه الكيفية إلى التمتع (حج التمتع) أو قيل عنه: التمتع بالحج، لما فيه من المتعة أى اللذة بإباحة محظورات الإحرام فى المدة المتخللة بين الإحرامين. ولكن كان بين صحابة النبى من يستكره ذلک، روى الدارمى قال: سمعت عام حج معاوية يسأل سعد بن مالک: كيف تقول بالتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال: حسنة جميلة، فقال: قد كان عمر ينهى عنها فأنت خير من عمر؟ قال: عمرخير منى وقد فعل ذلک النبى هو خير من عمر [۱۰۲] . [صفحه ۵۸] وروى الترمذى قال: حدثنا قتيبة بن سعيد عن مالک بن أنس عن ابن شهاب عن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل، أنه سمع سعد بن أبى وقاص والضحاک ابن قيس عام حج معاوية بن أبى سفيان وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاک بن قيس: لا يصنع ذلک إلا من جهل أمر الله تعالى. فقال سعد: بئس ما قلت يا بن أخى! فقال الضحاک: فإن عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلک. فقال سعد: قد صنعها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وصنعناها معه، هذا حديث صحيح. وروى ابن إسحاق عن الزهرى عن سالم قال: إنى لجالس مع ابن عمر فى المسجد إذ جاءه رجل من أهل الشام فسأله عن التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال ابن عمر: حسن جميل. قال: فإن أباک كان ينهى عنها. فقال: ويلک! فإن كان أبى نهى عنها وقد فعله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمر به، أفبقول أبى آخذ، أم بأمر رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)؟! قم عنى [۱۰۳] . ولأجل ذلک كان هذا الصحابى يحرم بإحرام واحد للعمرة والحج، مع أن النبى أمر بإحرامين: إحرام للعمرة ثم يتحلل ويتمتع بمحظورات الإحرام ثم يحرم للحج، وما هذا إلا لزعم أن ترک التمتع بين العملين أكثر قربة إليه تعالى وقد برر فتواه بعد الاعتراف، بأن عمرة التمتع سنة رسول الله بقوله: ولكننيأخشى أن يعرسوا بهن تحت الأراک ثم يروحوا بهن حجاجا [۱۰۴] . هذه نماذج من كثير مما تعرض إليها التاريخ فى شتى المناسبات، والجامع لذلک هو المبالغة فى التعبد لله – حسب زعمه – وهى ناشئة عن قلة استيعاب المبتدع على ما يجب أن يعرفه، فإن الله سبحانه أعرف بمصالح العباد ومفاسدهم [صفحه ۵۹] وأسباب

السعادة والشقاء ولا یشذ عن علمه شئ، وکم فیالتاریخ الإسلامی شواهد واضحة علی هذا النوع من السبب [۱۰۵] .

اتباع الهوی

إن استعراض تاریخ المتنبئین الذین ادعوا النبوة عن کذب ودجل، یثبت بأن الأهواء وحب الظهور والصدارة کان له دور کبیر فی نشوء هـذه الفکرة وظهورهـا علی صـعید الحیـاة، والمبتـدع وإن لم یکن متنبئـا إلاـ أن عمله شـعبة من شـعب التنبؤ، وفی الروایـات إشـارات وتصـریحات علی ذلـک. خطب الإمـام أمیر المؤمنین (علیه السـلام) النـاس فقال: أیها الناس إنما بـدء وقوع الفتن أهواء تتبع، وأحکام تبتـدع، یخالف فیها کتاب الله، یتولی فیهارجال رجالا... [۱۰۶] . إن لحب الظهور دورا کبیرا فی الحیاة الإنسانیـة فلو کانت هذه الغریزة جامحـة لأـدت بالإنسـان إلی ادعـاء مقامات ومناصب تختص بالأنبیاء، ولعل بعض المـذاهب الظاهرة بین المسـلمین فی القرون الأولی کانت ناشـئة عن تلک الغریزة. روی ابن أبی الحدید فی شرح النهج أن علیا مر بقتلی الخوارج فقال: بؤسا لکم لقد ضرکم من غرکم، فقیـل: ومـن غرهـم؟ فقـال: الشـیطان المضـل، والنفس الأمـارة بـالسوء، غرهـم بالأمـانی وفسـحت لهـم فی المعاصـی ووعـدتهم الإظهارفاقتحمت بهم النار [۱۰۷] . [صفحه ۶۰]

حب الاستطلاع إلی ما هو دونه

إن حب الاسـتطلاع من نعم الله سـبحانه، إذ فی ظله یقف الإنسـان علی مجاهیله ویکتشف معلومات تهمه فی حیاته، ولولا ذلک الحب لکـان الإنسـان الیوم فی أولیـات حیـاته فی العلم والمعرفـة قـال سـبحانه: (الله أخرجکم من بطون أمهاتکم لا تعلمون شـیئا وجعل لکم السـمع والأبصار والأفئدة لعلکم تشـکرون) (النحل - ۷۸) ومع اشتراک الکل فی تلک النعمـة المعنویـة إلا أن الطاقات الکامنـة لـدی الإنسان تختلف من واحد إلی آخر، فلیس لکل إنسان قابلیة التطلع إلی کل شـئ واسـتعراض جمیع المجاهیل، ولأجل ذلک ربما أدی ذلک العمل إلی الزلة فی الفکر والمعتقد، ولذلک تری علیا (علیه السـلام) ینهی عن الغور فی القدر فیقول ":طریق مظلم فلا تسلکوه، وبحر عمیق فلا تلجوه، وسـر الله فلا تتکلفوه [" ۱۰۸] . ولکن الإمام نفسه تکلم فی مواضیـع أخر عن القضاء والقـدر ولکن حینما یجد إنسانا مقتـدرا علی درک المفاهیم الغامضـة. إن القرون الثلاثـة الأول، کانت قرون ظهور المـذاهب الکلامیة والفقهیة وکانت الأمصار وحواضرها الکبری میدانا لمطارحات الفرق المختلفة، وقد ظهرت فی تلک القرون أکثر المذاهب والفرق، مع أن الحق کان فی طرف واحد، فلو أنهم توحدوا فی العقائد، لما أدی بهم الأمر إلی شق العصی وإیجاد الفرقة، وبالتالی ذهاب الوحدة الإسلامیة فی مهب الریح ضحیة البحوث الکلامیة والفقهیة وغیر ذلک. کان للخوض فی الآیات المتشابهات دور کبیر فی ظهور البدع فی الصفات [صفحه ۶۱] الخبریـة، وفی تفسیر الیـد والرجـل والوجه لله سـبحانه الواردة فی الکتـاب والسـنة، فقـد کان البسـطاء یخوضون فی تفسـیرها من دون إرجاعها إلی المحکمات التی هی أم الکتاب وما هـذا إلا لأجل قصور أفهامهم وقلـة بضاعتهم العلمیة، فکان واجبهم السـکوت وسؤال الراسخین فی العلم، دون الخوض فیها. إن للشیخ الرئیس أبی علی ابن سینا نصیحة لطلاب الفلسفة والحکمة، یحثهم علی أن لا یذیعوا ذلـک العلم بین أنـاس لیس لهم قابلیـة التفکر الواسع ویقول فی آخر کتـاب الإشـارات ": أیهـا الأـخ إنی قـد مخضت لـک فی هـذه الإشارات عن زبدة الحق، وألقمتک قفی [۱۰۹] الحکم فی لطائف الکلم. فصـنه عن الجاهلین والمبتذلین ومن لم یرزق الفطنة الوقادة والدربـة والعادة وکان صـغاه [۱۱۰] مع الغاغـة، أو کـان من ملحـدة هؤلاـء الفلاسـفة ومن همجهم فـإن وجـدت من تثق بنقاء سـریرته واسـتقامة سـیرته وبتوقفه عمـا یتسـرع إلیه الوسواس، وبنظره إلی الحق بعین الرضـا والصـدق فـآته مـا یسألک منه مـدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله. وعاهده بالله وبأیمان لا مخارج لها لیجری فیما یأتیه مجراک متأسیا بک فإن أذعت هذا العلم أوأضعته فالله بینی وبینک وکفی بالله وکیلا [۱۱۱] .

التعصب الممقوت

وهنـاک سـبب آخر لاـ يقل تأثيره عما سـبق من الأسـباب وهو تقليـد الآباء والأجـداد وصـيانهٔ کيانهم وسـننهم فإن اتباع الأهواء القبليهٔ والقوميهٔ وما شاکل فإنها [صـفحه ۶۲] من أعظم سـدود المعرفـهٔ وموانعها، وهی التی منعت الأمم عبر التاريخ من الخضوع أمام براهين الأنبياء ورسـله الواضـحهٔ کما يقول سـبحانه: (وکـذلک ما أرسـلنا من قبلک فی قريهٔ من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا علی أمهٔ وإنا علی آثارهم مقتـدون). ومن هذا المنطلق، اقترح تميم بن جراشهٔ علی النبی – عندما جاء علی رأس وفد من الطائف يخبره بإسـلام قومه – اقترح عليه: أن يکتب لهم کتابا بأن يفی لهم بأمور يقول: قدمت علی النبی (صـلی الله عليه وآله وسـلم) فی وفد ثقيف فأسـلمنا وسألناه أن يکتب لنا کتابا فيه شـروط؟ فقال: اکتبوا ما بدا لکم ثم إيتونی به، فسألناه فی کتابه أن يحل لنا الربا والزنا فأبی علی – رضی الله عنه – أن يکتب لنا، فسألنا خالـد بن سـعيد بن العاص فقال له علی: تدری ما تکتب؟ قال: أکتب ما قالوا ورسول الله (صـلی الله عليه وآله وسـلم) أولی بـأمره، فـذهبنا بالکتاب إلی رسول الله (صـلی الله عليه وآله وسـلم) فقال للقارئ: إقرأ، فلما انتهی إلی الربا قال: ضع يـدی عليها فی الکتاب، فوضع يـده فقال: (يا أيها الـذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقی من الربا) الآيـهٔ، ثم محاها، وألقيت علينا السـکينهٔ فما راجعناه فلما بلغ الزنا وضع يده عليها (وقال): (ولاتقربوا الزنا إنه کان فاحشهٔ) الآيهٔ، ثم محاه وأمر بکتابنا أن ينسخ لنا [۱۱۲] . ورواه ابن هشام بصورهٔ أخری قال: وقـد کان مما سألوا رسول الله (صـلی الله عليه وآله وسـلم) أن يـدع لهم الطاغيـهٔ، وهی اللات، لا يهدمها ثلاث سـنين، فأبی رسول الله ذلک عليهم فما برحوا يسألونه سـنهٔ سـنهٔ، ويأبی عليهم، حتی سألوا شهرا واحدا بعد مقدمهم، فأبی عليهم أن يـدعها شـيئا مسـمی، وإنما يريـدون بذلک فيما يظهرون أن يتسـلموا بترکها من سـفهائهم ونسائهم وذراريهم ويکرهون أن يروعوا قومهم بهدمها حتی يدخلهم الإسلام، فأبی رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) إلا أن يبعث أبا سفيان بن حرب والمغيرهٔ بن [صفحه ۶۳] شـعبهٔ فيهدماها، وقد کانوا سألوه مع ترک الطاغيهٔ أن يعفيهم من الصـلاهٔ، وأن لا يکسـروا أوثانهم بأيديهم. فقال رسول الله (صلی الله عليه وآله وسـلم): أمـا کسـر أوثـانکم بأيـديکم فسـنعفيکم منه، وأمـا الصـلاهٔ، فـإنه لاـ خير فی دين لا صـلاهٔ فيه،فقالوا: يا محمـد! فسنؤتيکها، وإن کانت دناءهٔ [۱۱۳] . انظر إلی التعصب المميت للعقل يسأل رسول الله – الذی بعث لکسـر الأصنام وتحطيم کل معبود سوی الله – أن يـدع لهم الطاغيهٔ وهی اللات لا يهدمها ثلاث سـنين وکان هذا الاقتراح نابعا عن العصبيهٔ لطرق الآباء وسـلوکهم. وکان المقترح فی حضـرهٔ النبی (صـلی الله عليه وآله وسـلم) يريـد الابتـداع فی الدين بيده. هذه هی الأسـباب العامهٔ وهناک أسـباب خاصـهٔ لظهور البدع فی المجتمع الإسلامی لا تخفی علی القارئ الکريم.

التسليم لغير المعصوم

إن من أسباب نشوء البدع التسليم لغير المعصوم، فلا شک أنه يخطأ وربما يکذب فالتسليم لقوله سبب للفريهٔ علی الله سبحانه والتدخل فی دينه عقيدهٔ وشريعهٔ. إذا کان النبی الأکرم خاتم النبيين وکتابه خاتم الکتب وشريعته خاتم الشرائع فلا حکم إلا ما حکم به، ولا سنهٔ إلا ما سـنه، والخروج عن هـذا الإطار تمهيـد لطريق المبتدعين، وعلی ضوء ذلک فلا معنی معقول لتقسيم السـنهٔ إلی سـنهٔ النبی وسـنهٔ الصـحابهٔ، وتلقی الأخيرهٔ حجهٔ شـرعيهٔ وإن لم يسـندها إلی المصدرين [صـفحه ۶۴] الرئيسـيين. إن کتب الحديث والفقه تطفح بسـنهٔ الصـحابهٔ، وهناک سـنن تنسب إلی الخليفـهٔ الأول وإلی الثانی وإلی الثالث، فما معنی هذه السـنن لو لم تسـتند إلی الکتاب والسـنهٔ ولو أسـندت فلا معنی لإضافتها إليهم. والإفتاء بمضـمون تلک السـنن بدعهٔ فی الشريعهٔ. وهناک کلام للدکتور عزت علی عطيهٔ، فقد جعل الاقتداء بأئمهٔ أهل البيت تسـليما لغير المعصوم ثم قال: نتسائل عن الصلهٔ بين هذا الإمام وبين الله جل جلاله، هل هی وحی، أم إلهام أم حلـول؟ إن کـانت وحيـا فقـد نفوه، وإن کـانت حلولاـ فهو الکفر، بعينه، وإن کـانت إلهامـا فمـا الـذی يفرق بينه وبين وساوسالشـيطان وخطرات النفوس [۱۱۴] . إن الـدکتور عطيـهٔ لم يـدرس عقائـد الإماميـهٔ حقها وإنما اکتفی بکتاب صـغير کتب فی بيان العقائد لا فی

البرهنة علیها، ولو أنه رجع إلی علمائهم ومؤلفاتهم لوقف علی الدلیل علی عصمة الأئمة فإن أحد الأدلة هو حدیث الثقلین الذی أطبق المحدثون علی نقله وهو أن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) قال: إنی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله وعترتی أهل بیتی لن تضلوا ما إن تمسکتم بهما. فإن کانت العترة عدلا للکتاب وقرینا له فتوصف بوصفه، فالکتاب معصوم عن الخطأ (لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه) فتکون العترة مثله. وأما مصدر علومهم، فغالب علومهم مأخوذ من الکتاب والسنة إذ أخذ علی (علیه السلام) عن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم)، وأخذ الحسن (علیه السلام) عن أبیه، وهکذا کل إمام أخذ عن أبیه، علم یتناقل ضمن هذه السلسلة الطاهرة المعروفة، ولم یأخذ أحد [صفحه ۶۵] منهم (علیهم السلام) عن صحابی ولا تابعی أبدا، بل أخذ الجمیع عنهم ومنهم انتقلت العلوم إلی الآخرین کما تلقاها رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) من لدن حکیم خبیر. قال الإمام الباقر (علیه السلام "): لو کنا نحدث الناس برأینا وهوانا لهلکنا ولکن نحدثهم بأحادیث نکنزها عن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) کما یکنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم. " وهناک مصدر آخر لعلومهم وهو أنهم محدثون کما أن مریم کانت محدثة، کما کان عمر بن الخطاب محدثا حسب ما رواه البخاری، روی أبو هریرة قال: قال النبی ": لقد کان فیمن قبلکم من بنی إسرائیل رجال یکلمون منغیر أن یکونوا أنبیاء فإن کان من أمتی أحد فعمر [" ۱۱۵] . والدکتور خلط التحدث بالوحی: وأما أنهم بماذا یمیزون الإلهام عن وساوس الشیطان، فلیس بأمر عسیر فإن الوساوس تدخل القلب بتردد والإلهام یرد النفس بصورة علم قاطع ولأجل ذلک تلقت مریم وأم موسی ما ألهما به، کلاما إلهیا، لا وسوسة شیطانیة. [صفحه ۶۷]

فی تقسیم البدعة إلی حسنة و سیئة

اشاره

إذا کانت البدعة بمعنی التدخل فی أمر الشرع بزیادة أو نقیصة فی مجالی العقیدة والشریعة من غیر فرق بین العبادات والمعاملات والإیقاعات والسیاسات، فلیس لها إلا قسم واحد لا یثنی ولا یتکثر ولکن ربما تقسم البدعة إلی تقسیمات نذکر منها ما یلی:

البدعة الحسنة والبدعة السیئة

لقد جاء هذا التقسیم فی کلمات الإمام الشافعی، وابن حزم والغزالی والدهلوی وابن الأثیر إلی غیر ذلک، والأصل فی ذلک قول الخلیفة عمر بن الخطاب، وقد ظهر علی لسانه فی السنة الرابعة عشرة من الهجرة عندما جمع الناس للصلاة بإمامة أبی بن کعب فی شهر رمضان، ووصف الجماعة بقوله " نعمت البدعة هذه " والأصل فی ذلک ما رواه البخاری [۱۱۶] وغیره. [صفحه ۶۸] قال عبد الرحمن بن عبد القارئ: خرجت مع عمر بن الخطاب - رضی الله عنه - لیلة رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه، ویصلی الرجال فیصلی بصلاته الرهط فقال عمر: إنی أری لو جمعت هؤلاء علی قارئ واحد لکان أمثل ثم عزم فجمعهم علی أبی بن کعب، ثم خرجت معه لیلة أخری والناس یصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعمت البدعة هذه والتی ینامون عنها أفضل من التی یقومون، یرید آخر اللیل وکان الناسیقومون أوله [۱۱۷] . إن إقامة صلاة التراویح جماعة لا تخلو من صورتین: الأولی: إذا کان لها أصل فی الکتاب والسنة، فعندئذ یکون عمل الخلیفة إحیاء لسنة متروکة سواء أراد إقامتها جماعة أو جمعهم علی قارئ واحد، فلا یصح قوله ": نعمت البدعة هذه " إذ لیس عمله تدخلا فی الشریعة. الثانیة: إذا لم یکن هناک أصل فی المصدرین الرئیسین، لا لإقامتها جماعة أو لجمعهم علی قارئ واحد، وإنما کره الخلیفة تفرق الناس، ولأجل ذلک أمرهم بإقامتها جماعة، أو بقارئ واحد، وعندئذ تکون هذه بدعة قبیحة محرمة. توضیح ذلک: إن البدعة التی تحدث عنها الکتاب والسنة هی التدخل فی أمر الدین بزیادة أو نقیصة والتصرف فی التشریع الإسلامی، وهی بهذا المعنی لا یمکن أن تکون إلا أمرا محرما ومذموما ولا یصح تقسیمه إلی حسنة

وقبيحة، وهذا شئ واضح ولا يحتاج إلى استدلال. نعم، البدعة بالمعنى اللغوى التى تعم الدين وغيره تنقسم إلى قسمين، فكل شئ محدث مفيد فى حياة المجتمعات من العادات والرسوم، إذا أدى به من دون [صفحه ۶۹] الإسناد إلى الدين، ولم يكن محرما بالذات شرعا، كان بدعة حسنة، أى أمرا جديدا مفيدا للمجتمع، كما إذا احتفل الشعب بيوم استقلاله فى كل عام، أو اجتمع للبراءة من أعدائه أو أقام الأفراح لمولد بطل من أبطاله، وبالجملة ما هو حلال بالذات لا مانع من أن تتفق عليه الأمة وتتخذه عادة ومتبعا فى المناسبات ويكون بدعة لغوية. نعم، ما كان محرما بالذات، فلو اتخذ أمرا مرسوما ورائجا مثل دخول النساء سافرات متبرجات فى مجالس الرجال فى الاستقبالات والضيافات، فهذا أمر حرام بالذات أولا، وليس بمحرم من باب البدعة الشرعية بمعنى التدخل فى أمر الدين والتسنين فيه والتشريع على خلاف ما شرعه الشارع، وإنما هو عمل محرم اتخذ رائجا لا باسم الدين ولا باسم الشريعة وأقصى ما يعتذر بأنه مقتضى الحضارة العصرية مع الاعتراف بكونه مخالفا للشرع، ولو قيل إنه بدعة قبيحة أو مذمومة، فإنما هو بحسب معناها اللغوى. وبذلك يظهر أن أكثر من أطنب الكلام فى تقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة، فقد خلط البدعة فى مصطلح الشرع بالبدعة اللغوية فأسهبوا فى الكلام وأتوا بأمثلة كثيرة زاعمين أنها من البدع الشرعية مع أن أمرها يدور بين أمرين: إما أنها عمل دينى يؤتى بها باسم الدين والشريعة ولكن يوجد لها أصل فيهما فتخرج بذلك من تحت البدعة، كتدوين الكتاب والسنة إذا خيف عليهما التلف من الصدور، وبناء المدارس والربط وغيرهما، وقد مثلوا بالتدوين للبدعة الواجبة وببناء المدارس والربط بالبدعة المستحبة، مع أنهما ليسا ببدعة لوجود أصل صالح لهما فى الشريعة. أو أنها عمل عادى لا يؤتى بها باسم الدين بل يؤتى بها لأجل تطوير الحياة وطلب الرفاه، فتكون خارجا عن موضوع البدعة فى الشرع كنخل الدقيق، فقد ورد [صفحه ۷۰] أن أول شئ أحدثه الناس بعد رسول الله، اتخاذ المناخل ولين العيش من المباحات. وإنما يصح إطلاق البدعة عليها بالمعنى اللغوى بمعنى الشئ الجديد سواء كان عملا دينيا أو عاديا، وقد وافقنا على نفس ذاك التقسيم لفيف من المحققين. منهم أبو إسحاق الشاطبى فى كلام مسهب نذكر منه ما يلى: إن متعقل البدعة يقتضى ذلك بنفسه لأنه من باب مضادة الشارع واطراح الشرع، وكل ما كان بهذه المثابة فمحال أن ينقسم إلى حسن وقبيح، وأن يكون منه ما يمدح ومنه ما يذم، إذ لا يصح فى معقول ولا منقول استحسان مشاقة الشارع، وأيضا فلو فرض أنه جاء فى النقل استحسان بعض البدع أو استثناء بعضها عن الذم لم يتصور لأن البدعة طريقة تضاهى المشروعة من غير أن تكون كذلك. وكون الشارع يستحسنها دليل على مشروعيتها إذ لو قال الشارع ": المحدثة الفلانية حسنة " لصارت مشروعة. ولما ثبت ذمها، ثبت ذم صاحبها لأنها ليست بمذمومة من حيث تصورها فقط، بل من حيث اتصف بها المتصف، فهو إذن المذموم على الحقيقة، والذمخاصة التأثيم، فالمبتدع مذموم آثم، وذلك على الإطلاق والعموم [۱۱۸] . ومنهم العلامة المجلسى قال: إحداث أمر لم يرد فيه نص بدعة، سواء كان أصله مبتدعا أو خصوصياته مبتدعة فما ربما يقال: إن البدعة منقسمة بانقسام الأحكام الخمسة أمر باطل، إذ لا تطلق البدعة إلاـ على ما كان محرما كما قالرسول الله ": كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها إلى النار [" ۱۱۹] . [صفحه ۷۱] ومنهم الشهيد فى قواعده: محدثات الأمور بعد النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) تنقسم أقساما لا يطلق اسم البدعة عندنا إلا على ما هو محرم منها [۱۲۰] . سؤال وإجابة: وهناك سؤال يطرح نفسه، وهو أنه إذا كانت البدعة قسما واحدا وأمرا محرما مقابل السنة، لا تقبل التقسيم إلى غيره فما معنى قوله (صلى الله عليه وآله وسلم "): من سن فى الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده، كتب له أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم من شئ، ومن سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب لهمثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شئ [" ۱۲۱] . والجواب: أن الشق الأول راجع إلى المباحات العامة المفيدة للمجتمع كإنشاء المدارس والمكتبات وسائر الأعمال الخيرة، فلو أن رجلا قام – برفض الأمية – بإنشاء مدرسة أو مكتبة وصار عمله أسوة للغير، فقام الآخرون بإنشاء مدارس فى سائر الأمكنة، فهو سنة حسنة. وأما الشق الثانى: فهو راجع إلى الأمور المحرمة بالذات فلو قام أحد بضيافة أشرك فيها النساء السافرات المتبرجات، ثم صار عمله قدوة للآخرين، فعلى هذا المسنن وزر عمله ووزر من عمل بسنته. وعلى ضوء ذلك فالحديث لا يمت بالبدعة المصطلحة، ولم يكن ببال أحد من الشخصين التدخل فى أمر الشارع بالزيادة والنقيصة بل كل قام بعمل خاص حسب دواعيه وحوافزه النفسية، فالإنسان العاطفى

يندفع إلى القسم الأول الذى [صفحه ۷۲] ربما يكون مباحا أو مسنونا، ومن حسن الحظ، يكون عمله قدوة، والإنسان الإجرامى يندفع إلى القسم الثانى، فيعصى الله سبحانه لا باسم البدعة بل بارتكاب عمل محرم ومن سوء الحظ يكون عمله قدوة. فكلا العملين لا صلة لهما بالبدعة الشرعية أصلا، ولو أطلقت فإنما تطلق عليهما بالمعنى اللغوى، أى إبداع أمر لم يكن، سواء أكان مباحا أم حراما، ومن المعلوم أنه ليس كل محرم بدعة وإن كانت كل بدعة محرمة. [صفحه ۷۳]

تقسيم البدعة إلى عادية و شرعية

اشاره

قد تعرفت على أن للبدعة تقسيمات باعتبارات مختلفة، وعرفت مدى صحة تقسيمها إلى الحسنة والسيئة، ومنها تقسيمها إلى عادية وشرعية، وهذا العنوان أوضح مما ذكره الشاطبى حيث قال: تقسيمها إلى العادية والتعبدية [۱۲۲] ، وذلك لأن الأمور التعبدية قسم من الأحكام الشرعية التى يعتبر فى صحة امتثالها قصد القربة والإتيان بها لأجل التقرب وكسب الرضا وامتثال الأمر، وهى منحصرة بالطهارات الثلاث: الوضوء والتيمم والغسل بأقسامه، والصلاة والزكاة والصوم والحج والنذر وما ضاهاها ولكن الأمور الشرعية التى للشارع فيها دور، أوسع من التعبديات. ولذلك قسم الفقهاء الأحكام الشرعية إلى أربعة: ۱ - العبادات ويدخل فيها ما ذكرناه من الأصناف. ۲ - العقود وتدخل فيها عامة المعاملات مما تحتاج إلى إيجاب وقبول، كالبيع والرهن والوديعة والصلح والشركة والمضاربة والمساقاة والمزارعة إلى غير ذلك مما [صفحه ۷۴] هو مذكور فى محله. ۳ - الإيقاعات وهى ما تقوم بجانب واحد كالطلاق بأقسامه والإيلاء والظهار وتدخل فيها المواريث إلحاقا حكما. ۴ - السياسات ويدخل فيها القضاء والحدود والديات وما شابهها. فلو كان هناك شئ خارج عن الأبواب الأربعة موضوعا فهو بوجه ملحق بواحد منها، فهذه كلها أمور شرعية للشارع فيها دور، إما تأسيسا واختراعا كالعبادات والحدود والديات، أو إمضاء واعترافا لما فى يد العقلاء لكن بتحديدها بشروط مذكورة فى الفقه، فالتدخل فى هذه الأبواب الأربعة بزيادة أو نقيصة كالنكاح بلا صداق، أو البيع بلا ثمن، والإجارة بلا أجرة، والطلاق فى أيام الحيض، أو تجويز الربا وبيع الكلب والخنزير، أو تحوير الأحكام الشرعية فى باب السياسات، كلها بدعة فى أمور شرعية. فهذا ما يلزمنا من أن نعبر بالشرعية مكان التعبدية، إلا أن يراد منها ما يرادف مطلق الأحكام والأمور الشرعية فإذا لا مشاحة فى الاصطلاح. وأما العادية فهى تدور بين تقاليد أو أعراف بين الناس سواء أكانت لها جذور فى تاريخ الأقوام أم كانت أمرا محدثا، وبين ما هو تطوير فى الحياة فى عامة مظاهرها مما يمت بحياتهم الصناعية أو الثقافية أو الزراعية أو غير ذلك، وكل ذلك أمور عادية تركها الشارع إلى الناس وجعل الأصل فيها الإباحة لكنه حددها بأطر عامة ولم يتدخل فى جزئياتها، فكلما لم تخالف الضوابط العامة فالناس فيها أحرار يفعلون ما يشاءون ويعملون ما يريدون بشرط أن لا تخرج عن تلك الأطر الكلية. فعلى ذلك يقع البحث فى صدق البدعة فى الأمور العادية مقابل الأمور الشرعية التى تعرفت على معناها الواسع، أو لا يقع. وبما أنك وقفت على حدود [صفحه ۷۵] البدعة وأنها عبارة عن الزيادة أو النقيصة فى الشريعة والتدخل فى الأمور الدينية، فلا تصدق فى مورد الأمور العادية بأى نحو كانت، إذ ليست هى أمورا تمت بالشرع، فأمرها يدور بين الجائز والحرام لا بين البدعة والسنة. وليس كل حرام بدعة وإليك التوضيح: إن لكل قوم آدابا خاصة وسنة فى اللقاءات السنوية والأمور العمرانية والخياطة والمعاشرة وفى كيفية استغلال الطبيعة، مثلا ربما تقتضى مصلحتهم تخصيص يوم واحد لتكريم زعيمهم، أو يوم واحد للبراءة من عدوهم، أو توجب المصالح التطوير فى الأمور العمرانية وماضاهاها، أو فى استغلال الطبيعة بالأجهزة الحديثة فقد ترك الشارع هذه الأمور إلى الناس ولم يتدخل فيها، إلا بوضع الأطر العامة لها، وهى أن لا يكون العمل مخالفا للقواعد والضوابط العامة، ولولا هذه المرونة لما كان الإسلام دينا عالميا سائدا ولتوقفت حركته منذ أقدم العصور، ونأتى بمزيد من التوضيح بمثال: قد حدثت فى العصور الأخيرة عدة تقاليد فى ميدان الألعاب الرياضية ككرة القدم والسلة، والطائرة والمصارعة

والملاكمة وغير ذلك، فبما أنها أمور عادية محدثة فلا تعد بدعة فى الدين ولو صح إطلاق البدعة فإنما هو باعتبار المعنى اللغوى أى الشئ الجديد فى ميادين الحياة، لا فى الأمور الشرعية، غاية الأمر يجب أن تحدد شرعيتها بالضوابط الكلية بأن لا يكون هناك اختلاط بين اللاعبين نساء ورجالا وأن لا يكون هناك ضرر وأضرار كما هو المحتمل فى الملاكمة. والحاصل: أن الأصل فى الأمور العادية هو البراءة حتى يدل دليل على خلافه. وقد صرح بذلك لفيف من العلماء منهم، ابن تيمية، يقول: إن أعمال الخلق تنقسم إلى قسمين: [صفحه ۷۶] ۱ – عبادات [۱۲۳] يتخذونها دينا ينتفعون بها فى الآخرة أو فى الدنيا والآخرة والأصل أن لا يشرع منها إلا ما شرع الله. ۲ – عادات ينتفعون بها فى معايشهم والأصل فيها أن لا يحظر فيها إلا ماحظر الله [۱۲۴] . ثم إنه لو أتى فى العادات بما حظر الله لا تعد بدعة بل يكون محرما، لأن المفروض أنه يأتى به ويحدثه باسم التقاليد لا باسم الدين، وربما يعترف بكونه على خلاف الدين كإشراك النساء السافرات فى الضيافة مع الرجال. حتى وإن صار الأمر العادى المحرم رائجا بينهم. نعم، شذ قول الدكتور عزت على فى المقام حيث يقول: فى ما حظره اللهمنها إذا كان من الأمور المحدثة كان بدعة [۱۲۵] . يلاحظ عليه: بما ذكرناه فى تحديد البدعة بتضافر الكتاب والسنة على كونه التداخل فى أمر الشريعة بالزيادة والنقيصة وتنسيبه إلى الشارع، وهذا لا يصدق على كل محدث فى الأمور العادية وإن كان محرما، نعم هو بدعة بالمعنى اللغوى، حتى لو صار عمله الإجرامى سنة سيئة يكون عليه وزر كل من عمله بها، لكن لا بما أنه أبدع فى الدين، وتدخل فى الشريعة وقد مر نص فى تفسير قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) من سن سنة حسنة... إلخ ما يفيدك فى المقام. قال الشيخ شلتوت: التكاليف الشرعية تنقسم إلى عقائد وعبادات ومحرمات [۱۲۶] ، ثم قال: أما ما لم يتعبدنا [۱۲۷] الله بشئ منه، وإنما فوض لنا الأمر فيه [صفحه ۷۷] باختيار ما نراه موافقا لمصلحتنا، ومحققا لخيرنا بحسب العصور والبيئات، فإن التصرف فيه بالتنظيم أو التغير، لا يكون من الابتداع الذى يؤثر على تدين الإنسان وعلاقته بربه، بل أن الابتداع فيه من مقتضيات التطور الزمنى الذى لايسمح بالوقوف عند حد الموروث من وسائل الحياة عن الآباء والأجداد [۱۲۸] .

الاسلام بين التزمت والتحلل من القيود الشرعية

إن بين المسلمين من يريد حصر الأمور السائغة الموجودة فى عصر الرسول الأكرم حتى يعد نخل الدقيق بدعة بحجة أنه لم يكن فى عصره (صلى الله عليه وآله وسلم) أى منخل [۱۲۹] وبين من يريد التحلل من كل قيد دينى فى مجال العمل، فلا يلتزم فى حياته بشئ مما جاء به الإسلام. فالإسلام لا هذا ولا ذاك، فهو يرفض التزمت إذا كان العمل غير خارج عن الأطر العامة الواردة فى الكتاب والسنة، كما يرفض التحلل من كل قيد، ف آفة الدين ليست منحصرة بالثانى بل آفة الأول ليست بأقل منه. فإن حصر الجائز من الأمور العادية بما كان رائجا فى عصر النبى أو عصر الصحابة، كبت للأدمغة وتقييد للحركة الحضارية عن التقدم نحو الكمال. وإظهار للإسلام بأنه غير قابل للتطبيق فى جميع الأعصار المتقدمة فضلا عن عصر الذرة. من الأسباب التى أوجبت خلود الدين الإسلامى، وأعطته الصلاحية للبقاء مع اختلاف الظروف وتعاقب الأجيال كونه دينا جامعا بين الدعوة إلى المادة والدعوة إلى الروح، ودينا وسطا بين المادية البحتة والروحية المحضة، فقد آلف [صفحه ۷۸] بتعاليمه القيمة بينهما، مؤالفة تفى بحق كل منهما، بحيث يتيح للإنسان أن يأخذ قسطه من كل منهما بقدر ما تقتضيه المصلحة. وذلك أن المسيحية غالت فى التوجه إلى الناحية الروحية، حتى كادت أن تجعل كل مظهر من مظاهر الحياة المادية خطيئة كبرى، فدعت إلى الرهبانية والتعزب وترك ملاذ الحياة والانعزال عن المجتمع، والعيش فى الأديرة وقلل الجبال وتحمل الظلم والرفق مع المعتدين، كما غالت اليهودية فى الانكباب على المادة حتى نسيت كل قيمة روحية وجعلت الحصول على المادة بأى وسيلة كانت، المقصد الأسنى، ودعت إلى القومية الغاشمة والطائفية الممقوتة. وهذه المبادئ سواء أصحت عن الكليم والمسيح (عليهما السلام) أم لم تصح (ولن تصح إلا أن يكون لإصلاح انغمار الشعب الإسرائيلى فى ملاذ الحياة يوم ذاك وإنجائهم عن التوغل فى الماديات وسحبهم إلى المعنويات بشدة وعنف وإن شئت قلت: كانت تعاليمه إصلاحا مؤقتا لإسراف اليهود وغلوهم فى عبادة المال حتى أفسدوا أخلاقهم، وآثروا دنياهم على دينهم) هذه المبادئ لا تتماشى مع الحضارات

الإنسانية التقدمية ولا تسعدها في معترك الحياة، ولا تتلاءم مع حكم العقل ولا الفطرة السليمة. لكن الإسلام جاء لينظر إلى واقع الإنسان، بما هو كائن، لا غنى له عن المادة، ولا عن الحياة الروحية، فأولاهما عنايته، ودعا إلى المادة والالتذاذ بها بشكل لا يضر الحياة الروحية كما دعا إلى الحياة الروحية بشكل لا تصادم فطرته وطبيعته. هذه هي حقيقة الإسلام ومرونته وسبب تماشيه مع الحضارات المختلفة حتى حضارة اليوم الصناعية، فلو حددنا الجائزة من العاديات بما في عصر النبي تكون النتيجة حياد الإسلام عن الساحة، وبطلانه مع أنه خاتم الشرائع وكتابه خاتم الكتب ونبيه خاتم النبيين. [صفحه ۷۹]

آراء المتزمتين في الأمور العادية

۱ – يقول الشاطبي: إن من السلف من يرشد كلامه إلى أن العاديات كالعبادات، فكما أننا مأمورون في العبادات بأن لا نحدث فيها فكذلك العاديات، وهو ظاهر كلام محمد بن أسلم، حيث كره في سنة العقيقة مخالفة من قبله في أمر العاديين وهو استعمال المناخل، مع العلم بأنه معقول المعنى نظرا – والله أعلم – إلى أن الأمر باتباع الأولين على العموم غلب عليه جهة التعبد،ويظهر أيضا من كلام من قال: أول ما أحدث الناس بعد رسول الله، المناخل [۱۳۰] . ۲ – يحكى عن الربيع بن أبي راشد، أنه قال: لولا أني أخاف من كان قبلي لكانت الجبانة مسكني إلى أن أموت، إذ السكنى أمر عادي بلا إشكال، ثم يقول: وعلى هذا الترتيب يكون قسم العاديات داخلا في قسم العباديات فدخولالابتداع فيه ظاهر، والأكثرون على خلاف هذا [۱۳۱] . ۳ – روى الغزالي: أن رجلا قال لأبي بكر بن عياش ": كيف أصبحت "؟ فماأجابه قال: دعونا من هذه البدعة [۱۳۲] . ۴ – روى عن أبي مصعب صاحب مالك أنه قال ": قدم علينا ابن مهدي – يعني المدينة – فصلى ووضع رداءه بين يدي الصف، فلما سلم الإمام رمقه الناس بأبصارهم ورمقوا مالكا – وكان قد صلى خلف الإمام – فلما سلم قال: من هاهنا من الحرس؟ فجاءه نفسان، فقال: خذا صاحب هذا الثوب فاحبساه. فحبس، فقيل له: إنه ابن مهدي، فوجه إليه وقال: أما خفت الله واتقيته أن وضعت ثوبك بين يديك في الصف وشغلت المصلين بالنظر إليه، وأحدثت في مسجدنا شيئا ما [صفحه ۸۰] كنا نعرفه وقد قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم "): من أحدث في مسجدنا حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين؟ " فبكى ابن مهدي، وآلى على نفسه أن لا يفعل ذلك أبدا في مسجد النبي (صلى الله عليهوآله وسلم) ولا في غيره [" ۱۳۳] . ۵ – حكى ابن وضاح قال: ثوب المؤذن بالمدينة في زمان مالك. فأرسل إليه مالك فجاءه، فقال له مالك: ما هذا الذي تفعل؟ فقال: أردت أن يعرف الناس طلوع الفجر فيقوموا. فقال له مالك: لا تفعل، لا تحدث في بلدنا شيئا لم يكن فيه، قد كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بهذا البلد عشر سنين وأبو بكر وعمر وعثمان فلم يفعلوا هذا، فلا تحدث في بلدنا ما لم يكن فيه، فكف المؤذن عن ذلك وأقام زمانا، ثم إنه تنحنح في المنارة عند طلوع الفجر، فأرسل إليه مالك فقال له: ما الذي تفعل؟ قال: أردت أن يعرف الناس طلوع الفجر، فقال له: ألم أنهك أن لا تحدث عندنا ما لم يكن؟ فقال: إنما نهيتني عن التثويب. فقال له: لا تفعل. فكف زمانا. ثم جعل يضرب الأبواب، فأرسل إليه مالك. فقال: ما هذا الذي تفعل؟ فقال: أردت أن يعرف الناس طلوع الفجر، فقالله مالك: لا تفعل، لا تحدث في بلدنا ما لم يكن فيه [۱۳۴] . ومراده من التثويب هو ما يقوله المؤذن بين الأذان والإقامة " قد قامت الصلاة " أو " حي على الصلاة " أو " حي على الفلاح " أو قوله " الصلاة يرحمكم الله. " والعجب أن الشاطبي مع إمامته في الفقه ربما يتأثر أحيانا بتلك الكلمات فيقول: فتأمل كيف منع مالك من إحداث أمر يخف شأنه عند الناظر فيه ببادي [صفحه ۸۱] الرأي، وجعله أمرا محدثا وقد قال في التثويب أنه ضلال وأنه بين لأن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة ولم يسامح المؤذن في التنحنح ولا في ضرب الأبواب، لأن ذلك جدير بأن يتخذ سنة كما منع من وضع رداء عبد الرحمن بن مهدي خوفا من أن يكون حدثا أحدثه. ۶ – يقول الشاطبي: وقد أحدث في المغرب المسمى بالمهدي تثويبا عند طلوع الفجر وهو قولهم " أصبح ولله الحمد " إشعارا بأن الفجر قد طلع، لإلزام الطاعة، وحضور الجماعة، وللغد ولكل ما يؤمرون به فيخصه هؤلاء المتأخرون تثويبا بالصلاة كالأذان، ونقل أيضا إلى أهل المغرب فصار ذلك كله سنة فيالمساجد إلى الآن. فإنا لله وإنا إليه راجعون [۱۳۵] . هذه نماذج مما ذكره الشاطبي وغيره فتخيلوها

بدعة فی الدین، وأین هذه من البدعة فی الدین؟ أفتری هل یقوم أحد بهذه الأعمال الماضیة باسم الدین؟ أو یقوم باسم الأمور العادیة لتسهیل الأمور ولو کان الجاهل یتلقاها أمرا دینیا فوباله علی جهله لا علی الفاعل وقد اتفقنا مع الشاطبی فی تحدید البدعة، وقد جعلها هو خاصة بالأمور الشرعیة – ومع ذلک نسی هنا ما ذکره فی مقام التحدید – نحن نفترض أن هذه الأعمال تتخذ سنة حسب مرور الأیام ولکنها تکون سنة عادیة، لا دینیة، ولا یمنع عنها إذا کانت مصلحة ولم ینطبق علیها عنوان محرم، ولو تخیله الجاهل سننا دینیة فعلی العالم إرشاده، لاـ إعمال الضغط علی المجتمع حتی یولی عن الإسلام وأهله ویوادعهما. والسبب الوحید لهذه الزلات والاشتباهات التی تشوش سمعة الإسلام، وتعرفه دینا متزمتا لا یقبل المرونة إنما هو جعل سیرة السلف وجودا وعدما معیارا للحق والباطل مکان الکتاب والسنة فی ذلک، فأین هذه الغلظة من المرونة الملموسة فی الکتاب والسنة؟ یقول سبحانه: [صفحه ۸۲] (وما جعل علیکم فی الدین من حرج ملة أبیکم إبراهیم هو سماکم المسلمین من قبل) (الحج – ۷۸). (ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج) (المائدة – ۶). (یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر) (البقرة – ۱۸۵). (ربنا ولا تحمل علینا إصرا کما حملته علی الذین من قبلنا) (البقرة – ۲۸۶). فهذه الآیات تصرح بأن الله تعالی رفع عن أمة محمد الإصر، ولم یفرض علیهم حکما حرجا صعبا کما کان فی الأمم الماضیة. وقد ورد فی حدیث عن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) أنه قال ": مما أعطی الله أمتی وفضلهم علی سائر الأمم، أعطاهم ثلاث خصال لم یعطها إلاـ لنبی، وذلک أن الله تبارک وتعالی کان إذا بعث نبیا قال له: اجتهد فی دینک ولا حرج علیک، وإن الله تبارک وتعالی أعطی ذلک أمتی حیث یقول: (ما جعلعلیکم فی الدین من حرج) [۱۳۶] . وظاهر هذا الحدیث أن رفع الحرج الذی من الله به علی هذه الأمة المرحومة کان فی الأمم الماضیة خاصا بالأنبیاء، وأن الله أعطی هذه الأمة ما لم یعط إلا الأنبیاء الماضین – صلوات الله علیهم أجمعین –. وسئل علی (علیه السلام): أیتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمین (أحب إلیک) أو یتوضأ من رکو أبیض مخمر؟ فقال ": لا، بل من فضل وضوء جماعةالمسلمین، فإن أحب دینکم إلی الله الحنیفیة السمحة السهلة [" ۱۳۷] . واشتهر عن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) قوله ": بعثت بالحنیفیةالسمحة السهلة [" ۱۳۸] . [صفحه ۸۳] إن الإسلام دین عالمی لا إقلیمی، ودین خاتم لیس بعده دین. وقد انتشر الدین فی المجتمعات البشریة بصورة سریعة وکانت لذلک أسبابا وعللا، منها: یسر التکالیف وسهولة الشریعة، فلو کان الإسلام خاضعا لهذا النوع من التزمت وما یتغناه ابن الحاج [۱۳۹] من سمادیر الأهازیج فی کتاب المدخل لقرئ علیه السلام فی أول یومه، فهذا الرجل أخذ یحدث ألوانا من شتی الأباطیل ویفتریها ویسمیها بدعة مع أنها لا تمت لها بصلة، بل تدور بین کونها إما أمورا عادیة خارجة عن موضوع البدعة بتاتا، وإما أمورا شرعیة لها دلیلها العام وإن لم یکن لها دلیل خاص، وسیوافیک توضیح القسم الأخیر فی الفصل القادم. یقول ابن الحاج: ۱ – المراوح فی المساجد من البدع وقد منعها علماؤنا – رحمة الله علیهم –إذ أن اتخاذها فی المساجد بدعة [۱۴۰] . ۲ – إن فرش البسط والسجادات قبل مجئ أصحابها من البدع المحدثة وینبغی لإمام المسجد أن ینهی الناس عما أحدثوه من إرسال البسطوالسجادات وغیرها قبل أن یأتی أصحابها [۱۴۱] . ۳ – إلی أن جاء ابن الحاج یحدد ثمن اللباس الذی یجوز لبسه ویقول: أثمان أثوابهم القمیص من الخمس إلی العشر وما بینهما من الأثمان، وکان جمهور العلماء وخیار التابعین قیمة ثیابهم ما بین العشرین والثلاثین، وکان بعض العلماء یکره أن یکون علی الرجل من الثیاب ما یجاوز قیمته أربعین درهما وبعضهم إلی المائة [صفحه ۸۴] ویعده إسرافا فیما جاوزها وعلی ذلک فهو من البدع الحادثة بعدهم [۱۴۲] . ۴ – لا بد من ترک فرش السجاد علی المنبر لأنها لیست موضعا للصلاة [۱۴۳] . هذه نماذج من أفکار الرجل حول البدعة، أفتری أن الإسلام الذی یعرفه هذا الرجل المتزمت مما یصلح نشره فی العالم، ویصلح لدعوة المثقفین والمفکرین إلیه، وهل هذا هو الإسلام الذی یصفه النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) بالحنیفیة السمحة السهلة؟!

الاصل فی العادات الإباحة

کان علی هؤلاء الذین یتحدثون باسم الإسلام أن یدرسوا الکتاب والسنة ویقفوا علی أن الأصل فی العادات الإباحة ما لم یدل دلیل

علی خلافها، فإن کل ما ذکره من الأمور عادیة حتی سکب ماء الورد علی قبر المیت احتراما له، من هذه الأمور التی یتصورها ابن الحاج من البدعة [۱۴۴] والأصل فیها الإباحة لا الحظر فإن الحکم بالحظر بدعة، صدر من القائل. یقول سبحانه: (وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا) (الإسراء – ۱۵) ویقول: (وما کان ربک مهلک القری حتی یبعث فی أمها رسولا) (القصص – ۵۹) ومعنی الآیتین أنه لیس من شأن الله أن یعذب الناس أو یهلکهم قبل أن یبعث رسولا ولیست لبعث الرسول خصوصیة وموضوعیة، ولو أنیط جواز العذاب ببعثهم فإنما هو لأجل کونهم وسائط للبیان والإبلاغ، والملاک هو عدم جواز التعذیب بلا بیان وإبلاغ، فتکون النتیجة أنه لا یحکم علی حرمة شیء قبل بیان حکمه ووصوله إلی ید المکلف وهذه الأمور التی أضفی ابن الحاج علیها اسم البدعة، کلها أمور عادیة ما ورد النهی عنها، مثلا: إذا شککنا أن لعبة کرة القدم أو الاستماع إلی الإذاعة هل هما جائزان أو لا [صفحه ۸۵] فالأصل بعد التتبع وعدم العثور علی الدلیل المحرم، هو الحلیة. فبذلک علم أن جمیع العادات من قول أو فعل محکوم بالإباحة ما لم نجد نصا علی تحریمه فی الکتاب والسنة، سواء أکان حادثا أم غیر حادث، أو سواء أصارت سنة أم لا ما لم ینطبق علیه عنوان خاص أو أحد العناوین الکلیة المحرمة " کالإسراف " و " الإعانة علی الإثم " و " تقویة شوکة الکفار " و " الإضرار بالمسلمین " و " الإضرار بالنفس والنفیس " تعد أمرا مباحا. وعلی أساس ذلک فإن جمیع المصنوعات الحدیثة التی هی من نتائج التقدم الحضاری التکنولوجی مثل الهاتف والتلغراف والتلفزیون والسیارة والطائرة وما شابهها واستخداماتها المتعارفة، محکومة بالحلیة والإباحة لعدم وجود نص خاص علی تحریمها فی الکتاب والسنة، ولعدم انطباق أحد العناوین العامة المحرمة علیها. وقد کان معظم المشایخ المتزمتین یحرمون کل ذلک فی بدء حرکتهم ودعوتهم أیام " عبد العزیز " ولکنهم عندما أزیحوا عن منصة الحکم، وحل الآخرون محلهم أباحوه وصاروا یتحدثون فی الإذاعة والتلفزیون ویستخدمون کل معطیات الحضارة الحدیثة، ویحللون کل أشیائها واستخداماتها. فإذا کان قول الرجل "کیف أصبحت " وإدخال المراوح إلی المساجد، وفرش البسط فی المساجد وعلی المنابر ولبس ما زادت قیمته علی ما حدده، وسکب ماء الورد علی القبر من البدع، فعلی الإسلام السلام. ثم إن بعض ما عده ابن الحاج من الأمور الدینیة من البدع بتصور أنه لم یکن بین السلف، مردود بوجود دلیل علیه فی الشرع وهذا ما سندرسه فی الفصل القادم. [صفحه ۸۷]

تقسیم البدعة إلی حقیقیة و إضافیة

اشاره

هذا التقسیم قام به الشاطبی فی کتابه وعرف الحقیقیة بأنها ما لم یدل علیها دلیل شرعی لا من کتاب ولا سنة ولا إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم لا فی الجملة ولا فی التفصیل وإن ادعی مبتدعها ومن تابعه أنها داخلة فی ما استنبط من الأدلة لأن ما استند إلیه شبه واهیة لا قیمة لها. أما البدعة الإضافیة فقد عرفها بأنها ما لها شائبتان: إحداهما: لها من الأدلة متعلق فلا تکون من تلک الجهة بدعة. والأخری: لیس لها متعلق إلا مثل ما للبدعة الحقیقیة، أی أنها بالنسبة لإحدی الجهتین سنة لاستنادها إلی دلیل وبالنسبة للجهة الأخری بدعة، لأنها مستندة إلی شبهة لا إلی دلیل أو لأنها غیر مستندة إلی شیء. وسمیت إضافیة لأنها لم تتخلص لأحد الطرفین: (المخالفة الصریحة) أو(الموافقة الصریحة) [۱۴۵] . [صفحه ۸۸] أقول: قد تقدم البحث عن البدعة الحقیقیة فلا حاجة إلی إیضاحها من جدید فإن تحریم الحلال أو تحلیل الحرام استنادا إلی شبه واهیة أو بلا شبهة، بدعة حقیقیة، وقد مرت الأمثلة فیما سبق والمهم إیضاح المقصود من البدعة الإضافیة التی لها شائبتان من جهة تشبه السنة ومن جهة تشبه البدعة، وتتضح بالأمثلة التالیة التی ذکرها الشاطبی نفسه: ۱ – تخصیص یوم أو أیام، غیر ما نهی الشارع من صومه أو ندب إلی صومه، بالصوم والمداومة علیه. ۲ – تخصیص الأیام الفاضلة بأنواع من العبادات لم تشرع لها خصوصا کتخصیص الیوم الفلانی بکذا وکذا من الرکعات أو بصدقة کذا وکذا، أو اللیلة الفلانیة بکذا وکذا من الرکعات أو قراءة القرآن أو الذکر، فإن ذلک التخصیص والعمل به إذا لم یکن بحکم الوفاق، أو بقصد یقصد

مثله أهـل العقل والفراغ والنشاط كان تشـريعا زائـدا. ٣ - ومـن ذلـك تحرى ختـم القرآن فى بعض ليـالى رمضـان أو قراءة القرآن أو الدعاء بهيئة الاجتماع فى عشية يوم عرفة فى المسجد تشبها بأهل عرفة ونحو ذلك. ۴ - ومن ذلك الأذان والإقامة فى صلاة العيدين. والسبب فى كون هذه الأمور بدعا أمور ذكرها الشاطبى: أولا: أن فيها تخصيصا بغير مخصص من الشرع وقد أصبحت بهذا التخصيص غير مـا كـانت عليه بـدونه، فكمـا أن الصـلاة المفروضـة لا تصـح قبل الوقت مع كونها هى هى، لوقوعها فى غير وقتها المخصـص لها. فكذلك ما تقدم من الأمثلة بما انضم إليها من الأوصاف غير الواردة تصير غير مشروعة. ثانيا: أن مثل هذه الأمور عمل اشتبه أمره، أهو بدعة فينهى عنه أم غير بدعة فيعمل به؟ ومثل هذا جاء الأمر بالتوقى فيه والاحتراز منه كما يجب التوقف عن تناول اللحم المشتبه فيه. [صفحه ۸۹] ثالثـا: مخالفـة السـنة، حيث ترك مثل هـذا العمل مع ظهور ما يقتضـى فعله فى عهـد الرسول (صـلى الله عليه وآله وسـلم) وأصـحابه، وعلى فرض أنه وقع فى بعض الأحيان فالأمر الأشـهر والأكثر عدم فعله كما فى سجود الشكر حيث لم يداوم الرسول (صلى الله عليه وآله وسـلم) والصـحابة عليه وإن ورد. رابعـا: أن العمـل بمثل هـذه الأمور قـد يؤدى إلى اعتقاد ما ليس بسـنه سـنة، وكـذلك فالمداومة على فعل لم يداوم عليه الرسول (صـلى الله عليه وآله وسـلم) قد تؤدى إلى اعتقاد النافلة سنة، وهذا فساد عظيم لأن اعتقاد ما ليس بسنة سنة، والعمل به على حد العمل بالسنة، نحو من تبديل الشريعة، وعلى ذلك كان قطع عمر للشجرة التى يتبرك بها الصحابة، ونهيه الصـحابى عن الإـحرام من بلـده، ونحو ذلـك ونهيه عن إتيـان المساجـد التى صـلى فيها رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسـلم) ولذلك كان مالك بن أنس وغيره من علماء المدينة يكرهون إتيان تلك المساجد وتلك الآثار للنبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) ما عدا " قباء " وحده، وأيضا كان مالك يكره المجيئ إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ ذلكسنة، وكان يكره مجيئ قبور الشهداء ويكره مجيئ " قباء " خوفا من ذلك [۱۴۶] . يلاحظ على هذا التقسيم: أنه لا طائل تحته ويعلم ذلك ببيان أمرين:

شمول الدليل لجميع الحالات والكيفيات

أن مورد النقـاش مـا إذا كـان لـدليل العمل العبادى إطلاق يعم جميع الصور والكيفيات بأن كان جميع الحالات والصور المتصورة له، أمرا مسوغـا يشـمله الـدليل بإطلاقه أو عمومه وسعة دلالته، مثلا إذا دل الـدليل على اسـتحباب قراءة القرآن مطلقا من غير تقييـد بحالة خاصة فعم جميع الحالات سواء أكانت بهيئة الانفراد أم بهيئة الاجتماع. [صـفحه ۹۰] أو دل على استحباب قراءة الدعاء مطلقا من غير تقييد بحالة خاصة فعم الدليل جميع الكيفيات، وبعبارة أخرى: دل الدليل بإطلاقه بسوغ جميع الأقسام من غير تخصـيص بتلاوة القرآن بصورة الانفراد أو بهيئة الاجتماع ومثله دليل الدعاء. ومثل ذلك إقامة الصـلاة فى المساجد فالدليل يشـمل جميع المساجد سواء أصلى فيها النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) أم لم يصل، سواء أقيمت الصـلاة فيها يوما أو أياما أو طول السـنة أو لا وهكـذا سائر الأمثلة، فلو نفترض عدم وجود إطلاق للدليل فهو خارج عن حريم البحث.

التداوم على هيئة أو فرد لا يرجع إلى تخصيص التشريع

إن اختيار كيفية خاصة كالدعاء بهيئة الاجتماع أو تخصـيص يوم فى الأسـبوع للصوم ليس بمعنى تخصيص التشريع بالفرد المختار وإن السائغ هو، لا غير، بل العامل يعتقـد بتسويغ جميع الصور والكيفيات وفى الوقت نفسه يختار كيفية أو فردا خاصا لأجل أنه أوفق بنشاطه والعوامـل المحيطـة به. وبعبارة أخرى: لا يلتزم بكيفيـة خاصـة إلا لأجل أنه يتلاءم مع نشاطه ويساعـده على تحقيق غرضه مع الاعتراف بـأن جميع الكيفيات من حيث الفضـيلة سواء. إذا تعرفت على الأمرين تقف على أن الأمثلـة التى قـدمها الشاطبى مثالا للبدعـة الإضافية بين بدعة حقيقية أو سـنة حقيقية، فلو افترضنا عدم إطلاق الدليل للكيفية التى اختارها العامل أو كان له إطلاق ولكنه يخصص التشريع بمختاره وينفى غيره فيكون عمله هـذا مصـداقا للبدعـة الحقيقية. وأما إذا لم يكن هناك قصور فى سعة الدليل أو لم يكن فى نيته أى تخصـيص وتدخل فى أمر الشـريعة وإنما كان الاختيار لملاكات اتفاقية، فلا يعد العمل بدعة [صـفحه ۹۱] إذ لم يكن تـدخلا فى أمر

الشارع وبذلك يظهر حكم الأمثلة، كتخصيص يوم أو أيام – غير ما نهى عن صيامه – بالصوم، أو كتخصيص يوم بنوع من العبادة كقضاء الصلوات الواجبة التى فاتت منه، أو ختم القرآن بهيئة الاجتماع مطلقا أو فى يوم عرفة، فإن سعة رقعة الدليل كافية فى كونها سنة إذا لم يكن من قصده نفى سائر الكيفيات بل كان التخصيص تابعا لعوامل داخلة فى حياة الإنسان. وأما الأسباب التى اتخذها ذريعة للحكم بالبدعة فإليك دراستها: أما السبب الأول أعنى قوله " إن فيها تخصيصا بغير مخصص من الشرع " فغير مضر، إذ التخصيص إنما يكون بدعة إذا نسبه إلى الشرع دون ما كان نتيجة ظروف فرضت عليه اختيار هذا الفرد مع الاعتراف بأنه مثل سائر الأفراد. وأما السبب الثانى: أعنى قوله " إن مثل هذه الأمور عمل اشتبه أمره "... فهو مثل الأول فإنه مشتبه لمن لم يدرس البدعة حقها دون من درسها. وأما السبب الثالث: أعنى قوله ": مخالفة السنة حيث ترك مثل هذا العمل "... فذلك لأن تركهم لا يكون حجة على كون العمل بدعة بعد افتراض سعة رقعة الدليل وتركهم فردا خاصا لا يدل على عدم مشروعيته إذ لم يكونوا يعانون من الإتيان بسائر الأفراد فلأجله تركوا ذاك الفرد، بخلاف الإنسان الذى فرضت الظروف عليه مداومة هذا الفرد أو كان نشاطه محفوظا فيه دون سائر الأفراد. قال التفتازانى ": ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن فى زمن الصحابة بدعة مذمومة، وإن لم يقم دليل على قبحه تمسكا لقوله (عليه السلام "): إياكم ومحدثات الأمور، " ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل فى الدين ما ليسمنه. عصمنا الله من اتباع الهوى، وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبى وآله [" ۱۴۷] . وأما السبب الرابع: أعنى قوله ": انتهاء هذا العمل إلى اعتقاد ما ليس بسنة [صفحه ۹۲] سنة " فهو أيضا مثله فإنه يجب على العالم إرشاد الجاهل لا ترك العمل الذى دل الشرع على جوازه بالإطلاق والعموم. ولو صح ما ذكره يجب ترك المسنونات أحيانا، لئلا يتخيل الجاهل أنها فريضة، فعلى من يرى القبض فى الصلاة سنة، تركه فى حين بعد حين، دفعا لعادية الجهل. وعلى من يقم صلاة التراويح جماعة، تركها والإتيان بها فرادى لئلا يعتقد الجاهل أن التشريع مختص بالجماعة. إلى غير ذلك من المضاعفات التى لا يلتزم بها الشاطبى وغيره، فجهل الجاهل لا يكون سببا لترك المسنون، لأنه لو قصر فى التعليم فما ذنب من يريد الإتيان به وإنما علينا دفع عاديته. وبذلك يظهر حسن الإتيان بالصلاة فى المساجد التى صلى النبى فيها، وذلك لعموم الدليل الشامل لتمام المساجد التى صلى فيها أم لم يصل، وإنما يختار ذلك لأجل التبرك الذى تضافر النص بجوازه، وليس تخصيصها بالعبادة بمعنى ورود النص به بالخصوص، وإنما يختاره لغرض آخر وهو التبرك. وأما كراهة مالك، المجيئ إلى بيت المقدس، فهو على خلاف السنة حيث رخص النبى السفر إليه كما سيوافيك عند البحث عن شد الرحال إلى زيارة قبر النبى (صلى الله عليه وآله وسلم). ومنه يظهر حال كراهته زيارة قبور الشهداء أو المجيئ إلى مسجد قباء فإنه إعراض عن السنة التى رسمها النبى، حيث أمر بزيارة القبور، وكان يجيئ إلى مسجد قباء كل أسبوع مرة ويصلى فيه. وما أجمل قول الإمام الباقر عن جده رسول الله (صلى الله عليه وآلهوسلم ") إن هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق [" ۱۴۸] . [صفحه ۹۳]

لا بدعة فى ما فيه الدليل نصا أو إطلاقا

قد تعرفت على أن حقيقة البدعة هى الافتراء على الله والفرية عليه بإدخال شئ فى دينه أو نقصه منه وتنسيبه إلى الله ورسوله، وإذا كان هذا هو الملاك فالمورد الذى يتمتع بالدليل يكون خارجا عن البدعة موضوعا. والدليل على قسمين: الأول: أن يكون هناك نص فى القرآن والسنة بشخص المورد وحدوده وتفاصيله وجزئياته، كالاحتفال بعيدى الفطر والأضحى والاجتماع فى عرفة ومنى، فعندئذ لا يكون هذا الاحتفال والاجتماع بدعة، بل سنة إذ قد أمر به الشارع بالخصوص فيكون امتثالا، لا ابتداعا. الثانى: أن يكون هناك دليل عام فى المصدرين الرئيسين يشمل بعمومه المصداق الحادث وإن كان الحادث يتحد مع الموجود فى عهد الرسالة حقيقة وماهية، ويختلف معه شكلا، ولكن الدليل العام يعم المصداقين ويشمل الموردين ويكون حجة فيهما. وإليك بعض الأمثلة: [صفحه ۹۴] ۱ – قال سبحانه: (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون) (الأعراف – ۲۰۴) والآية تبعث إلى استماع القرآن عند قراءته والإنصات له، والمصداق الموجود لها فى ظرف الرسالة هو استماع القرآن مباشرة من فم القارئ الذى يقرأ القرآن فى المسجد، أو فى

البيت، ولكن الحضارة الصناعية أحدثت مصداقا آخرا لم يكن به عهد في ظرف الرسالة كقراءة القرآن من خلال المذياع والإذاعة المرئية، فالآية حجة في كلا ـ الموردين وليس لنا ترك الاستماع والإنصات في القسم الثاني بحجة أنه لم يكن في ظرف الرسالة، وذلك لأن العربي الصميم عندما يتدبر في مفهوم الآية لا يرى فرقا بين القراءتين، فلو قلنا حينئذ بوجوب الاستماع أو ندبه فليس هذا قولا بغير دليل أو بدعة في الدين. ۲ – قال النبي الأكرم ": طلب العلم فريضة على كل مسلم [" ۱۴۹] ومن الواضح أن العلوم حتى ما يمت إلى الشرع، كانت في ظرف صدور الحديث محدودة، ولكن المحدودية لا ـ تمنع عن شمول الحديث للعلوم التي ابتكرها المسلمون لفهم الكتاب والسنة كعلم اللغة والصرف والنحو والبلاغة، بل والفقه المدون عبر العصور وذلك لأن الحديث بصدد ضرب قاعدة كلية، فليس لمسلم وصف هذه العلوم بالبدعة بحجة أنها لم تكن في عصر الرسالة. لأن شأن الشارع الصادع إلقاء الأصول وبيان القواعد والضوابط لا بيان المصاديق وبالأخص ما لم يكن في عصره. ۳ – لا شك أن من واجب المسلمين حفظ القرآن والسنة النبوية من الضياع، لأن الإسلام ليس دينا إقليميا بل دينا عالميا وليس دينا مؤقتا بل خاتما، فطبيعة ذلك الدين تقتضي لزوم حفظ نصوصه وسنته حتى ترجع إليها الأجيال اللاحقة. لحق النبي إلى الرفيق الأعلى ورأى المسلمون أن من واجبهم حفظ القرآن من [صفحه ۹۵] الضياع خصوصا بعد ما لحقت بالمسلمين في الحروب، خسارة كبيرة باستشهاد مجموعة كبيرة من القراء فصار الحكم الكلي (لزوم حفظ القرآن) مبدأ لإجراء عمليات مختلفة عبر الزمان، وكلها أمور دينية مستمدة من الحكم الكلي أي لزوم حفظ القرآن والسنة، فعمدوا على كتابة القرآن وتنقيطه وإعراب كلمه وجمله، وعد آياته وتمييزها بالنقاط الحمراء وأخيرا طباعته ونشره، وتشجيع حفاظه وقرائه وتكريمهم في احتفالات خاصة إلى غير ذلك من الأمور التي تعتبر كلها دعما لحفظ القرآن وتثبيته وإن لم يفعل بعضها رسول الله ولا أصحابه ولا التابعون، إذ يكفينا وجود أصل له في الأدلة. ۴ – إن من واجب المسلمين الاستعداد الكامل أمام هجمات الكفار، وأخذ الحيطة والحذر في كل ما يكون هناك احتمال للخطر عليهم، يقول سبحانه: (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) (الأنفال – ۶۰) ففي الآية نوعان من الدليل: خاص في مورد رباط الخيل فلو جهزت الحكومة الإسلامية جندها بالخيل فقد امتثلت الأمر الإلهي، كما أنه إذا قامت بالتسلح بالغواصات والأساطيل البحرية والطائرات المقاتلة إلى غير ذلك من وسائل الدفاع فقد جسدت الآية وطبقتها على مصاديقها التي لم تكن موجودة في عصر النبي، وإنما حدثت بعده، فهذه الموارد كلها أمور شرعية غير عادية بشهادة أن الإنسان يقوم بها بنية امتثال ما ورد في الشرع، وليس للمتزمت أن يرفضها بحجة أنه ليس هنا دليل خاص عليها، وذلك لأن اللازم في نفي البدعة لزوم الدليل عاما أو خاصا لا وجود دليل خاص، فالدليل العام بعمومه حجة في جميع الأجيال على جميع الناس في كل الموارد التي تجسد الضابطة الكلية.۵ – قال رسول الله: إن أفضلكم من تعلم القرآن وعلمه [۱۵۰] . [صفحه ۹۶] وغير خفي على القارئ النابه أن كيفية التعليم في عصر الرسالة تختلف كثيرا بما في عصرنا، فكلا العملين يعدان تعليما وتجسيدا لكلام الرسول، يقصد به رضا الله سبحانه وتقربه، وليس للمتزمت رفض الأساليب الحادثة لتعلم الكتاب والسنة. والحق أن هذا الموقف موضع زلة لأكثر من يصف عمل المسلمين في بعض الموارد بالبدعة بحجة عدم وجود دليل خاص عليه، فقد ضلوا ولم يميزوا بين الدليل الخاص والدليل العام. وخصوا الدليل بالأول مع أن الكتاب والسنة مليئان بالضوابط والقوانين العامة، وإليك بعض الأمثلة: أ – قال سبحانه: (لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) (النساء – ۱۴۱) فالآية تنفي أي سبيل للكافر على المؤمن، فمن المعلوم أن السبل مختلفة حسب تطوير الحضارات وكثرة المواصلات وتطور العلاقات بين الناس، ففي عصر الرسالة كان السبيل السائد هو تسلط الفرد الكافر على المسلم ككون العبد المسلم رقا للكافر أو تمليك المصحف منه وما قاربهما، وأما في عصرنا هذا، فحدث عن السبيل ولا حرج، فأين هو من تدخل الكفار في مصير المسلمين حكومة وشعبا حتى صار رؤساء الحكومات الإسلامية أسرى بيد الاستكبار العالمي. ب – يقول سبحانه: (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) (المائدة – ۲) فإن التعاون الموجود في العصور السابقة كان محدودا في إطار ضيق، وأكثر ما كان يتحقق هو اشتراك جمع من مدينة واحدة أو من قبيلة معينة على أن يتعاونوا فيما بينهم، وأين هذا من التعاون السائد في عصرنا هذا كتعاون دول المنطقة على إجراء مشروع مفيد للمنطقة، أو تعاونهم على

ضرب حكومة إسلامية فتية خوفا على كراسيهم ومناصبهم. ولو أن المتزمتين درسوا هذا البحث دراسة عميقة لربما خمدت ثورتهم ضد المسلمين الذين يقومون بأعمال الخير امتثالا لحكم الدين، ولكن بحجة أنها [صفحه ۹۷] مدعمة من الشرع، بدليل عام لا خاص. كان في التاريخ الإسلامي أناسا يفهمون - بصفاء أذهانهم وخلوص قرائحهم - أن ما ورد في الكتاب والسنة من وصفه سبحانه بصفات الجمال والكمال أسوة لما لم يرد، فللمسلم أن يدعو ربه بأوصاف جميلة وإن لم يرد بحرفيتها في الكتاب والسنة. روى الطبراني: أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مر على أعرابي وهو يدعو في صلاته ويقول ": يا من لا تراه العيون، ولا تخالطه الظنون، ولا ـ يصفه الواصفون، ولا تغيره الحوادث، ولا يخشى الدوائر، يعلم مثاقيل الجبال، ومكاييل البحار، وعدد قطر الأمطار، وعدد ورق الأشجار، وعدد ما أظلم عليه الليل، وأشرق عليه النهار، لا توارى سماء منه سماء، ولا أرض أرضا، ولا بحر ما في قعره، ولا جبل ما في وعره، اجعل خير عمري آخره، وخير عملي خواتمه، وخير أيامي يوم ألقاك. " فوكل رسول الله بالأعرابي رجلا وقال: إذا صلى فأتني به، وكان قد أهدى بعض الذهب إلى رسول الله، فلما جاء الأعرابي، وهب له الذهب، وقال له: تدري لم وهبت لك؟ قال الأعرابي: للرحم التي بيني وبينك. قال الرسول الكريم: إن للرحم حقا، ولكن وهبت لك الذهب لحسنثنائك على الله [۱۵۱] . وأين هذا الكلام مما روي عن الشاذلي أنه كان يقول ": من دعا بغير ما دعابه رسول الله فهو مبتدع [" ۱۵۲] . [صفحه ۹۹]

الخطوط العامة لحصانة الدين من الابتداع

اشاره

كان النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) واقفا على أنه يدب دبيب البدعة في دينه بعد رحيله، وأن سماسرة الأهواء يبثون بذور البدع في المجتمع الإسلامي وتنمو عبر الزمان، ولم يكن شيء عند الرسول أعز من الدين الذي بعث من أجله وضحى في نشره النفس والنفيس وتحمل عبأ عظيما في طريق دعوته. وقد قام بأمر الحصانة بطرق متعددة نذكر منها ما يلي:

التحذير من البدع و المبتدعين

إن الخط الدفاعي الأول الذي وضعه رسول الله لحصانة دينه تمثل في ذم البدع والمبتدعين وتحذير المجتمع الإسلامي منهما في هتافاته الكثيرة وبياناته البليغة، وقد تعرفت على قسم منها في التقديم وبعده، وإليك بعضها: [صفحه ۱۰۰] قال رسول الله ": من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد [" ۱۵۳] . وقال ": إياكم والبدع فإن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة تسير إلى النار. " وقال": أصحاب البدع كلاب النار. " وقال ": أهل البدع شر الخلق والخليقة. " وقال ": يجيئ قوم يميتون السنة ويوغلون في الدين، فعلى أولئك لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين. " وقال ": من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام. " وقال ": إذا رأيتم صاحب بدعة فاكفهروا في وجهه [" ۱۵۴] . إلى غير ذلك من البيانات البليغة التي تحذر المجتمع الإسلامي من البدعة والمبتدعين الذين يظهرون بعد رحيله، وبذلك أعطى بصيرة لمن خلفه حتى لا يغتروا بكلام المبتدعين فإنه سراب لا ماء.

الاشارة بوجود الكذابة على لسانه

وقف النبي الأكرم على أن هناك أناسا في حياته أو بعد رحيله يكذبون أو سيكذبون على لسانه فيبدلون دينه، وقال في حديث يرشد المسلمين إلى وجود الكذابين ليأخذوا حذرهم ": من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار [" ۱۵۵] . أو " من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار. " أو " من يقل علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار [" ۱۵۶] . [صفحه ۱۰۱] إن التاريخ يشهد بأن الأمة الإسلامية - في عصر الخلفاء - يوم اتسعت رقعة البلاد الإسلامية واستوعبت شعوبا كثيرة، شهدت دخول جماعات عديدة من أحبار اليهود وعلماء

النصارى فى الإسلام، مثل كعب الأحبار، وتميم الدارى ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، الذين تسللوا إلى صفوف المسلمين، وراحوا يدسون الأحاديث الإسرائيلية، والخرافات والأساطير النصرانية فى أحاديث المسلمين وكتبهم وأذهانهم. وقد ظلت هذه الأحاديث المختلفة تخيم على أفكار المسلمين ردحا طويلا من الزمن، وتؤثر فى حياتهم العملية، وتوجهها الوجهة المخالفة لروح الإسلام الحنيف فى غفلة من المسلمين وغفوتهم، ولم ينتبه إلى هذا الأمر الخطير، إلا من عصمه الله كعلى (عليه السلام) الذى راح يحذر المسلمين عن الأخذ بمثل هذه الأحاديث المختلفة فقال ": فلو علم الناس أنه منافق كاذب، لم يقبلوا منه ولم يصدقوا قوله، ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله (صلى الله عليهوآله وسلم) ورآه وسمع منه ولقف عنه [" ۱۵۷] . نماذج وأرقام عن الأحاديث الموضوعة: وحسبك لمعرفة ما أصاب المسلمين وما تعرضت له الأحاديث، ولمعرفة الذين لعبوا هذا الدور الخبيث فى غفلة من الأمة ما كتب فى هذا الصدد مثل كتاب: ميزان الاعتدال للذهبى. تهذيب التهذيب للعسقلانى. لسان الميزان للعسقلانى. [صفحه ۱۰۲] ونظائرها من الكتب التى صنفت فى هذا المجال. ولعل فيما قاله البخارى صاحب " الصحيح " المعروف، إشارة إلى طرف من هذه الحقيقة المرة، حيث قال ابن حجر فى مقدمة فتح البارى: إن أبا على الغسانى روى عنه قال: خرجت الصحيح من ۶۰۰ ألفحديث [۱۵۸] . وروى عنه الإسماعيلى أنه قال: أحفظ مائة ألف حديث صحيح وأحفظ مائتى ألف حديث غيرصحيح [۱۵۹] . ويعرب عن كثرة الموضوعات اختيار أئمة الحديث أخبار تآليفهم (الصحاح والمسانيد) من أحاديث كثيرة هائلة، والصفح عن غيرها، وقد أتى أبو داود فى سننه بأربعة آلاف وثمانمائة حديثا وقال: انتخبته من خمسمائة ألفحديث [۱۶۰] . ويحتوى صحيح البخارى من الخالص بلا تكرار على ألفى حديثوسبعمائة وواحد وستين حديثا، اختاره من زهاء ستمائة ألف حديث [۱۶۱] . وفى صحيح مسلم أربعة آلاف حديث أصول دون المكررات صنفه منثلاثمائة ألف [۱۶۲] . وذكر أحمد فى مسنده ثلاثين ألف حديث، وقد انتخبه من أكثر من سبعمائة [صفحه ۱۰۳] خمسين وألف حديث وكان يحفظ ألف ألف حديث [۱۶۳] . وقد قام الباحث الكبير المجاهد العلامة الأمينى فى موسوعته (الغدير) - الجزء الخامس - باستخراج أسماء الكذابين والوضاعين للحديث على حسب الحروف الهجائية فبلغ عددهم ۷۰۰. وما قام به رحمه الله، وإن كان عملا كبيرا يشكر عليه، غير أنه لو قامت بهذا الأمر لجنة من الباحثين لعثروا على أضعاف ما ذكره ذلك الباحث الكبير. كان تحذير النبى الأكرم عن الدجالين الكذابين وشيوع الكذب على لسانه سببا لقيام العلماء لوضع علم الرجال وبيان مقاييس يميز به الصحيح عن السقيم. وقال: وقد تنبأ الرسول بما سيصيب سنته الشريفة ويصيب المسلمين فيما بعد على أيدى الكذابين ووضاعى الحديث وأعداء الإسلام، وفى الوقت نفسه أخبر عمن يقف فى وجه هذا الخطر العظيم إذ قال ": يحمل هذا الدين فى كل قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين وتحوير الغالين وانتحال الجاهلينكما ينفى الكير خبث الحديد [" ۱۶۴] . روى السيوطى أن عثمان بن عفان لما أراد أن يكتب المصاحف، أرادوا أن يلقوا الواو التى فى سورة التوبة فى قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم)(التوبة - ۳۴) قال أبى بن كعب: لتلحقنها أو لأضعن سيفى على عاتقى [۱۶۵] . [صفحه ۱۰۴] كان الخليفة: يريد أن يقرأ قوله تعالى: (والذين يكنزون) بدون واو العطف لتكون هذه الجملة وصفا للأحبار واليهود. وهذا مضافا إلى كونه خلاف التنزيل وتغييرا فى ما نزل به الوحى كما تلاه الرسول وقرأه على مسامع القوم، فإن حذف الواو كان يعنى أن آية حرمة الكنز لا ترتبط بالمسلمين بل هى صفة للأحبار والرهبان وكان يقصد من هذه إضفاء طابع الشرعية على اكتناز الأموال الطائلة. وهذا يكشف عن مدى حفظ الأمة لنص الكتاب بهذه الصورة الدقيقة الأمينة، بيد أن حفظ الأمة كان محدودا لا يتجاوز هذا الحد، إذ كان غير شامل لجوانب أخرى من الشريعة وأصولها ومصادرها وينابيعها.

محاولة كتابة الصحيفة

هذا هو الخط الدفاعى الثالث الذى حاول الرسول وضعه لمكافحة دبيب البدعة، وهنا نقتبس ما ذكره الإمام الشاطبى حرفيا، يقول: لقد

كان عليه الصلاة والسلام حريصا على ألفتنا وهدايتنا، حتى ثبت من حديث ابن عباس – رضى الله عنهما – أنه قال: لما حضر النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) قال وفى البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب – رضى الله عنه – فقال ": هلم أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده "فقال عمر: إن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) غلبه الوجع، وعندكم القرآن فحسبنا كتاب الله، واختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كتابا لن تضلوا بعده، وفيهم من يقول كما قال عمر، فلما كثر اللغط والاختلاف عند النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) قال ": قوموا عنى " فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلكالكتاب اختلافهم ولغطهم [۱۶۶] . [صفحه ۱۰۵]

التعريف بالثقلين

إن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) نبه الأمة وبين لها المرجع والملاذ بعد رحيله بقوله ": يا أيها الناس، إنى تركت فيكم ما إن أخذتم به لنتضلوا: كتاب الله، وعترتى أهل بيتى [" ۱۶۷] . وقال (صلى الله عليه وآله وسلم "): إنى تركت ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، ولنيفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفونى فيهما [" ۱۶۸] . وقال (صلى الله عليه وآله وسلم "): إنى تارك فيكم خليفتين: كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض، وعترتى أهل بيتى وإنهما لن يفترقا حتيردا على الحوض [" ۱۶۹] . وقال (صلى الله عليه وآله وسلم "): إنى تارك فيكم الثقلين: كتاب الله،وأهل بيتى، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض [" ۱۷۰] . وقال (صلى الله عليه وآله وسلم "): إنى أوشك أن أدعى فأجيب، وإنى تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عز وجل، وعترتى، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتى أهل بيتى، وإن اللطيف الخبير أخبرنى أنهما لنيفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفونى فيهما [" ۱۷۱] . وقال (صلى الله عليه وآله وسلم) فى منصرفه من حج الوداع ونزوله غدير خم ": كأنى دعيت [صفحه ۱۰۶] فأجبت، إنى قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله، وعترتى، فانظروا كيف تخلفونى فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يرداعلى الحوض [" ۱۷۲] . وللكاتب الإسلامى منشئ المنار كلام ذكره فى تعليقته على كتاب الإعتصام للشاطبى قال: رواه ابن أبى شيبة والخطيب فى المتفق والمفترق عنه وهو ": تركت فيكم ما لن تضلوا إن اعتصمتم به: كتاب الله، وعترتى أهل بيتى، " ورواه الترمذى والنسائى عنه بلفظ " يا أيها الناس إنى تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتى أهل بيتى " والحديث مروى بلفظ " العترة " بدل " السنة " عن كثير من الصحابة منهم: زيد بن ثابت، وزيد بن أرقم، وأبو سعيد الخدرى، وروى عن أبى هريرة بلفظ " السنة " بدل " العترة " وفى كلا السياقين بلفظ " لن يفترقا حتى يردا على الحوض " والجمع بينهما فى المعنى أن عترته أهل بيته يحافظون على سنته، أى لا يخلو الزمان عن قدوة منهم يقيمون سنته لا يثنيهم عنها التقليدولا الابتداع ولا الفتن [۱۷۳] .

التعريف بسفينة النجاة

اشاره

إن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) شبه أهل بيته بسفينة نوح فقال ": ألا إن مثل أهل بيتى فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجى، ومن تخلف عنهاغرق [" ۱۷۴] . وفى حديث آخر يقول (صلى الله عليه وآله وسلم "): إنما مثل أهل بيتى فيكم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجى، ومن تخلف عنها غرق. وإنما مثل أهل بيتى فيكم مثل باب حطة [صفحه ۱۰۷] فى بنى إسرائيل من دخله غفر له ["۱۷۵] . وفى حديث ثالث ": النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، وأهل بيتى أمان لأمتى من الاختلاف فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزبإبليس [" ۱۷۶] . ومن المعلوم أن المراد ليس جميع أهل بيته على سبيل الاستغراق، لأن هذه المنزلة ليست إلا

لحجج الله، وهم ثلة منتخبة مصطفاة من أهل بيته، وقد فهمه ابن حجر فقال: يحتمل أن المراد بأهل البيت الذين هم أمان: علماؤهم، لأنهم الذين يهتدى بهم كالنجوم، والذين إذا فقدوا جاء أهل الأرض من الآيات ما يوعدون. وقال في مقام آخر: إنه قيل لرسول الله: ما بقاء الناس بعدهم؟ قال ": بقاءالحمار إذا كسر صلبه [" ۱۷۷] . والمراد من تشبيههم (عليهم السلام) بسفينة نوح، من أن من لجأ إليهم في الدين فأخذ فروعه وأصوله عنهم نجا من عذاب الله، ومن تخلف عنهم كان كمن أوى يوم الطوفان إلى جبل ليعصمه من أمر الله فما أفاده شيئا فغرق وهلك. والوجه في تشبيههم بباب حطة، هو أن الله تعالى جعل ذلك الباب مظهرا من مظاهر التواضع لجلاله والبخوع لحكمه، وبهذا كان سببا للمغفرة، وقد جعل انقياد هذه الأمة لأهل بيت نبيها وأتباعهم أيضا مظهرا من مظاهر التواضع لجلاله والبخوع لحكمه، وبهذا كان سببا للمغفرة. وقد أوضح ابن حجر حقيقة التشبيه في الحديث الشريف فقال ": ووجه تشبيههم بالسفينة أن من أحبهم، وعظمهم شكرا لنعمة مشرفهم وأخذ بهدى [صفحه ۱۰۸] علمائهم نجا من ظلمة المخالفات، ومن تخلف عن ذلك غرق في بحر كفر النعم، وهلك في مفاوز الطغيان - إلى أن قال: - وبباب حطة - يعني ووجه تشبيههم بباب حطة - أن الله جعل دخول ذلك الباب الذي هو باب أريحاء أو بيت المقدس من التواضع والاستغفار سببا للمغفرة، وجعل لهذه الأمة مودةأهل البيت سببا لها [" ۱۷۸] .

دور أئمة أهل البيت في مكافحة البدع

إن لأئمة أهل البيت دورا بارزا في مكافحة البدع، والرد على الأفكار الدخيلة على الشريعة عن طريق أهل الكتاب الذين تظاهروا بالإسلام وبزي المسلمين نظراء كعب الأحبار، وتميم الداري، ووهب ابن منبه ومن كان على شاكلتهم. إن كتب الحديث - من غير فرق بين الصحاح وغيرها - مشحونة بأخبار التجسيم والتشبيه والجبر ونفي الاستطاعة المكتسبة ونسبة الكذب والعصيان إلى الأنبياء والرسل، وقد تأثر بها المحدثون السذج وحسبوا أنها حقائق راهنة فنقلوها إلى الأجيال اللاحقة، وقد حيكت العقائد على نول هذه الأحاديث، ولم يتجرأ أحد من المفكرين الإسلاميين القدامى والجدد على نقدها إلا من شذ. نرى في مقابل هذه البدع أن أئمة أهل البيت يكافحون التجسيم والتشبيه والجبر وغيرهما، بخطبهم ورسائلهم ومناظراتهم أمام حشد عظيم وفي وسع القارئ الكريم مراجعة نهج البلاغة للإمام علي (عليه السلام) وكتاب التوحيد للشيخ الصدوق (۳۰۶ - ۳۸۱ ه) وكتاب الإحتجاج للشيخ الطبرسي (ت ۵۵۰ ه) إلى غير ذلك من الكتب المؤلفة في ذلك المضمار، وما أحلى المناظرات التي أجراها [صفحه ۱۰۹] الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) في عاصمة الخلافة الإسلامية (مرو) يوم ذاك مع الماديين والملحدين وأحبار اليهود وقساوسة النصارى، بل ومع المتزمتين المغترين بتلك الأحاديث. كانت لفكرة الإرجاء التي تدعو إلى التسامح الديني في العمل، واجهة بديعة عند السذج من المسلمين ولا-سيما الشباب منهم، فقام الإمام الصادق (عليه السلام) بردها والتنديد بها، وقد أصدر بيانا فيها حيث قال ": بادرواأولادكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة [" ۱۷۹] . هذا هو الإمام الثامن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) يكافح فكرة رؤية الله تبارك وتعالى بالعين، ويرد الفكرة المستوردة من اليهود والتي اغتر بها بعض المحدثين، وإليك ما جرى بينه وبين أحدهم باسم أبي قرة. قال أبو قرة: إنا روينا أن الله عز وجل قسم الرؤية والكلام بين اثنين، فقسم لموسى (عليه السلام) الكلام ولمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) الرؤية. فقال الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام): فمن المبلغ عن الله عز وجل إلى الثقلين الجن والإنس (لا-تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) (الأنعام - ۱۰۳) (ولا-يحيطون به علما) (طه - ۱۱۰) و (ليس كمثله شئ) (الشورى - ۱۱) أليس محمدا (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ قال أبو قرة: بلى. قال الإمام: فكيف يجئ رجل إلى الخلق جميعا فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) و (ولا يحيطون به علما) و (ليس كمثله شئ) ثم يقول: أنا رأيته بعيني وأحطت [صفحه ۱۱۰] به علما وهو على صورة البشر. أما تستحيون؟ ما قدرت الزنادقةأن ترميه بهذا أن يكون يأتي عن الله بشئ ثم يأتي بخلافه من وجه آخر [۱۸۰] . هذا نموذج من نماذج كثيرة أوردناه حتى يكون أسوة لنماذج

أخرى. وإن أردت أن تقف على مـدى مكافـة الأئمـة الاثنى عشـر للبـدع المحدثـة فعليك مقارنـة كتابين قـد ألفا فى عصـر واحد بيد محـدثين فى موضوع واحد، وهما: ۱ - التوحيـد لابن خزيمة (ت - ۳۱۱ ه). ۲ - التوحيد للشيخ الصدوق (۳۰۶ - ۳۸۱ ه). قارن بينها، تجد الأول مشـحونا بأخبار التجسيم والتشبيه والجبر وما زال المتسمون بالسلفية ينشرونه عاما بعد عام، كأن ضالتهم فيه. وأما الثانى ففيه الـدعوة إلى التوحيـد وتنزيه الحق، ومعرفته بين التشبيه والتعطيـل، وتبيين الآيـات التى اغتر بعضـهم بظواهرهـا من دون التـدبر بـالقرائن الحافة بها. وبذلك تبين أن النبى الأكرم قد جعل من الأئمة واجهة دفاعية لصد البدع وأفكار المتبدعين ولا تتبين تلك الحقيقة إلا بعد معرفتهم ومراجعة كلماتهم.

دعم الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر

إذا كـانت البدعـة من أعظم الكبـائر والمنكرات، فعلى السـلطة التنفيذيـة للحكومـات الإسـلامية، دعم الآـمرين بالمعروف والناهين عن المنكر للقيام بمواجهة المبتدعين وردعهم عن أعمالهم، فإن البدعة أول يومها بذرة فى الأذهان، [صفحه ۱۱۱] ثم يستفحل عودها عبر الزمن حتى تصير شـجرة خبيثـة ولـذلك دعا الـذكر الحكيم إلى القيام بهـذا الأمر وقال: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بـالمعروف وينهـون عن المنكر وأولئـك هم المفلحون) (آل عمران - ۱۰۴) وفى آيـة أخرى: (كنتم خير أمـة أخرجت للناس تأمرون بـالمعروف وتنهـون عن المنكر) (آل عمران - ۱۱۰). والأمـة عبارة عن جماعـة تجمعهم رابطـة العقيدة ووحدة الفكر، غير أن الواجب على الجميع غير الواجب على جماعـة خاصـة، فيجب على كـل مسـلم ردع المنكر بقلبه ولسـانه، وأمـا القيـام بـأكثر من ذلك فهو على القوى المطـاع العـالم بـالمعروف، وبـذلك يجمع بين الآـيتين، حيث إن الثانيـة ترى الأـمر بالمعروف فريضـة على الجميع والأولى تراه فريضـة على أمة خاصة، فالمراتب النازلة فريضة على الكل والمراتب العالية وظيفة للأقوياء من الأمة. ويكفى فى أهمية تلك الفريضـة قوله سبحانه: (الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصـلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور) (الحج - ۴۱). وهـذا الإمـام أمير المؤمنين يعلـل قيـامه ونضـاله، بردع البـدع ويقول ": اللهم وهـذا الإمام أمير المؤمنين يعلل قيامه ونضاله، بردع البدع ويقول ": اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذى كان منا، منافسة فى سلطان، ولا التماس شئ من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم من دينـك، ونظهر الإصـلاح فى بلادك [" ۱۸۱] و رد المعـالم من دينه، كنايـة عن رفض البـدع التى كـانت قـد ظهرت على الساحة الإسـلامية لأجـل التساهلات. وقال الإمام الباقر (عليه السـلام "): إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر سبيل الأنبياء ومنهاج الصـلحاء، فريضـة عظيمة بها تقام الفرائض وتأمن المذاهب، وتحل [صـفحه ۱۱۲] المكاسب، وترد المظالم، وتعمر الأرض، وينتصف منالأعـداء ويسـتقيم الأمر [" ۱۸۲] . وقـد كـان فى العصور الماضـية نشاط للآمرين بالمعروف فى خصوص متابعـة المساجـد والمؤذنين والوعاظ والقراء حتى لا يخرجوا عن حدود الشريعة، يقول ابن إخوة: ومن وظائف المحتسب مراقبة المساجد والمؤذنين والوعاظ والقراء، وعدم السـماح لتصـدى هذه المشاغل إلا لمن اشـتهر بين الناس بالدين والخير والفضـيلة ويكون عالما بالأمور والعلوم الشـرعية - إلى آخرما ذكره - [۱۸۳] . فهـذه هى الخطوط الدفاعية التى وضـعها الإسـلام أمام المبتدعين، وهناك أمور أخرى للقضاء على البدعة والحد من نشاط المبتدعين، نؤخر بيانها إلى آونة أخرى. [صفحه ۱۱۳]

كيفية التوصل إلى مكافحة البدع والقضاء عليها؟

اشاره

بقى هنا أمر هام وهو، كيف نتوصل إلى مكافحة البـدع ونقضـى عليها؟ وهو سؤال مهم يبين موقفنا فى هـذا العصـر أمام تيارات البدع قـديما وحـديثا، وفى الحقيقة أن ما نذكره فى الجواب، هو واجب العلماء المفكرين الذين يتحرقون لمعرفة الحق بين منعرجات الأهواء

النفسية والانتماءات العصبية. إن القضاء على البدع ولو نسبيا يتم بالقيام بأمور هى:

دراسة العقائد الإسلامية على ضوء الكتاب والسنة الصحيحة

والفطرة الإنسانية والعقل السليم ونفى الاكتفاء برسالة الطحاوية " للإمام الطحاوى، " والإبانة " للإمام الشيخ الأشعرى " فإنهما – رضوان الله عليهما – قد أديا رسالتهما فى عصرهما بأحسن وجه، ولم يكن فى وسعهما إلا ما ألفا ونشرا وإن تأثرا بالروايات غير الصحيحة، إذ فى ثنايا ذينك الكتابين التلميح إلى التشبيه والتعطيل وتعريف الإنسان بلا اختيار وإرادة، كالريشة فى مهب الريح، إلى غير ذلك مما ترده الفطرة السليمة كجواز تعذيب الطفل يوم القيامة بالنار، ومن المؤسف جدا [صفحه ۱۱۴] الاكتفاء بدراسة العقائد بهذين الكتابين وما شاكلهما فى مقابل التشكيكات البراقة التى تثيرها كل يوم الوسائل الإعلامية على الإطلاق فى معسكر الغرب والشرق، وهل يمكن صد هذا التيار بهذه الكتب، كلا ومن قال نعم، فإنما يقوله بلسانه وينكره بقلبه. كل ذلك يسوقنا إلى أن نعطى للعقائد والمعارف قسما أوفر فى دراساتنا، حتى تتميز البدع عن غيرها، نعم إن من يتلقى كل ما ذكره أحمد بن حنبل فى كتاب السنة والإمامين السابقين فى رسالتهما لا غبار عليه، وإن كان ضد الكتاب والسنة المتواترة والعقل الفطرى الصريح فلا يحس وظيفة أصلا، وكلامنا مع المفكرين الواعين العالمين بما يجرى فى البلاد، على الإسلام والشباب وما تثار من إشكالات حول الأصول حتى التوحيد نفسه.

تمحيص السنة و دراستها من جديد دراسة عميقة سندا و مضمونا

مقارنة مع الكتاب والسنن القطعية عن الرسول، فإن أكثر البدع لها جذور فى السنة المدونة وهو عنها برئ وإنما اختلقها الوضاعون الكذابون على لسانه. غير أن مسلمة أهل الكتاب وبما أنهم لم يروا النبى الأكرم قد نسبوها إلى أنبيائهم وكتبهم، ونسبها بعض السلف إلى نفس النبى الأكرم، وها نحن نضع أمامك حديثين رواهما إلى الشيخان فى مورد الأنبياء حتى نتخذهما مقياسا لما لم نذكره. إنه سبحانه يعرف فضله على النبى الأكرم بقوله: (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) (النساء – ۱۳۱) والمراد من فضله سبحانه فى ذيل الآية هو علم النبى الذى أفاضه الله عليه ووصفه بكونه عظيما، مضافا إلى ما فى صدر الآية من إنزال الكتاب والحكمة عليه. ومع ذلك نرى أن الرسول فى الصحيحين يعرف بصورة أنه لا علم له بأبسط الأمور وأوضح السنن الطبيعية فى عالم النباتات، حيث رأى أن قوما يلقحون النخيل فنهاهم عن ذلك قائلا بأنه لا يظن أنه يغنى شيئا فتركه الناس، [صفحه ۱۱۵] وواجهوا الخسارة وعدم الإثمار، فأتوا إلى النبى الأكرم فقال ما قال، وإليك نص الرواية: ۱ – روى مسلم، عن موسى بن طلحة عن أبيه، قال: مررت ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوم على رؤوس النخل، فقال ": ما يصنع هؤلاء "؟ فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر فى الأنثى فتلقح، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "): ما أظن يغنى ذلك شيئا، " فأخبروا بذلك، فتركوه، فأخبر رسول الله بذلك، فقال ": إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإنى إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذونى بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإنى لن أكذبعلى الله عز وجل [" ۱۸۴] . وروى عن رافع بن خديج، قال: قدم نبى الله المدينة وهم يأبرون النخل يقولون: يلقحون النخل فقال ": ما تصنعون؟ " قالوا: كنا نصنعه، قال ": لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا " فتركوه، فنقصت قال: فذكروا ذلك له، فقال ": إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشئ من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشئ من رأيى فإنما أنابشر [" ۱۸۵] . والعجب أن مؤلف الصحيح مسلم النيسابورى ذكر الحديث فى باب أسماه ب " وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ذكره (صلى الله عليه وآله وسلم) من معايش الدنيا على سبيل الرأى " نحن نعلق على الحديث بشئ بسيط ونترك التفصيل إلى القارئ. أولا: نفترض أن النبى الأكرم ليس نبيا، ولا أفضل الخليقة، ولا من أنزل إليه الكتاب والحكمة، ولا من وصف الله سبحانه علمه بكونه عظيما، ولكن كان عربيا صميما ولد فى أرض الحجاز، وعاش بين ظهرانى قومه وغيرهم فى الحضر والبادية، وقد تكررت سفراته إلى الشام، وكل

إنسان كان هذا شأنه يقف على أن النخيل لا يثمر إلا بالتلقيح، فما معنى سؤاله ما يصنع هؤلاء؟! فيجيبونه بقولهم: إنهم [" صفحه ۱۱۶] يلقحونه " أفيمكن أن يكون هذا الشئ البسيط خفيا على النبي؟! ثانيا: كيف يمكن للنبي النهي عن التلقيح وهو سنة من سنن الله في عالم الحياة، وقال سبحانه: (ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا) (فاطر - ۴۳) ومع ذلك فكيف يقول ": ما أظن يغني ذلك شيئا؟! " ثالثا: إن الاعتذار الوارد في الرواية يسيئ الظن بكل ما يقوله النبي الأكرم، فإن كان المخبر بهذه الدرجة من العلم، فكيف يمكن الاعتماد بما يخبر عن الله سبحانه؟! كل ذلك يسئ الظن بكل ما يذكره بلسانه ويخرج من شفتيه، والأسوأ من ذلك ما نسب إليه من الاعتذار بقوله ": وإذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل، " لأن فيه تلميحا إلى أنه - والعياذ بالله - يكذب في مواضع أخر. فلو كانت الرواية ونظائرها مصادر للعقيدة، تكون النتيجة أن النبي ربما يكون جاهلا بأبسط السنن الجارية في الحياة، فهل يصح التفوه بذلك؟ ۲ - لو كان الحديث الأول يحط من منزلة النبي الأكرم، فالحديث الثاني يحط من مكانة الكليم موسى (عليه السلام). أخرج الشيخان في صحيحهما بالإسناد إلى أبي هريرة، قال: لما جاء ملك الموت إلى موسى (عليه السلام) فقال له: أجب دعوة ربك، فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها، قال: فرجع الملك إلى الله تعالى فقال: إنك أرسلتني إلى عبد لك لا يريد الموت، ففقأ عيني، قال فرد الله إليه عينه، وقال: ارجع إلى عبدي فقل: الحياة تريد، فإن كنت تريد الحياة، فضع يدك على متن ثور، فما توارت بيدك من شعرة فإنك تعيش بها سنة [۱۸۶] . [صفحه ۱۱۷] وأخرجه ابن جرير الطبري في تاريخه، وقال: إن ملك الموت كان يأتي الناس عيانا حتى أتي موسى فلطمه ففقأ عينه - إلى أن قال: - إن ملك الموت جاءإلى الناس خفيا بعد وفاة موسى [۱۸۷] . والحديث غني عن التعليق ولا يوافق الكتاب ولا سنة الأنبياء ولا العقل السليم من جهات هي: ۱ - إنه سبحانه يقول: (إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (يونس - ۴۹) فظاهر قوله ": أجب ربك " أنه كان ممن كتب عليه الموت وجاء أجله ومع ذلك تأخر. ۲ - من درس حياة الأنبياء بشكل عام يقف على أنهم (عليهم السلام) ما كانوا يكرهون الموت كراهة الجاهلين، وهل كانت الدنيا عند الكليم أعز من الآخرة، وهل كانت تخفى عليه نعمها ودرجاتها؟! ۳ - ما ذنب ملك الموت إن هو إلا رسول من الله مجند له، يعمل بإمرته، فهل كان يستحق لمثل هذا الضرب؟! ۴ - كيف ترك القصاص من موسى مع أنه سبحانه يقول: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص) (المائدة - ۴۵). ۵ - وهل كان ملك الموت أضعف من موسى حتى غلبه عليه وفقأ عينه ولم يتمكن من الدفاع، ولم يزهق روحه مع كونه مأمورا به من ربه؟ أنا لا أدري، وأظن أن القارئ في غنى عن هذه التعليقات فإن مضمون الحديث يصرح بأعلى صوته إنه مكذوب. [صفحه ۱۱۸] فتمحيص السنة فريضة على المفكرين لكي يقضوا بذلك على البدع التي ما انفكت تتلاعب بالدين، ولا يقوم بذلك إلا من امتحن الله قلبه بالتقوى ولا تأخذه في الله لومة لائم، وإن رماه المتطرفون بأنواع التهم والأباطيل، ولا غرو فإن المصلحين في جميع الأجيال كانوا أغراضا لنبال الجهال. [صفحه ۱۱۹]

مسائل عشر على طاولة التطبيق

اشاره

إن الغاية القصوى من تحديد مفهوم البدعة، هو الاهتداء إلى مصاديقها وتمييزها عن السنة فهناك أمور وصفها البعض بالبدعة والآخر بالسنة وما زال النزاع على قدم وساق، وسنختار مسائل عشر لبحثها وهي: ۱ - الاحتفال بمولد الرسول. ۲ - شد الرحال لزيارة قبر النبي الأكرم. ۳ - القبض في الصلاة. ۴ - صلاة الضحى في السنة. ۵ - إقامة صلاة التراويح جماعة. ۶ - الطلاق ثلاثا دفعة أو دفعات في مجلس واحد. ۷ - النهي عن متعة الحج. ۸ - الاتمام في السفر. ۹ - الصيام في السفر. ۱۰ - رؤية الله تعالى. [صفحه ۱۲۰] فلعل من العسير على القارئ الذي كانت سيرته القبض في الصلاة عند التلاوة، أو إقامة صلاة التراويح جماعة، أن يترك مذهبه الذي نشأ عليه

منـذ نعومـة أظفاره، بل ونشأ عليه قومه طيلـة قرون عديـدة، ولكن لما كان الحق أحق أن يتبع، لـذا نقترح عليه أن يتخلى عما كان عليه حسب تقليـده ويـدرس المسألـة من رأس على ضوء أدلتهـا، منحـازا عن كـل رأى مسبق، وعنـد ذلـك يتجلى له الحق بأجلى مظاهره ويسـهل قبوله وإن كان على خلاف ما نشأ عليه، وهـذا ما نطلبه من القراء فى دراسـتهم لهـذا الفصل. وإليك البحث عن الجميع واحدا تلو الآخر: [صفحه ۱۲۱]

الاحتفال بمولد النبى

اشاره

لقـد طال النزاع فى الآونة الأخيرة عن طريق وسائل الإعلام وغيرها فى الاحتفال بمولد النبى الأكرم، وقد رفع بعضـهم شـعار البدعة فيه بينما يراه الأكثرون أنه من السنة. وإليك دراسة الموضوع فى ضوء الأدلة.

حب النبى أصل فى الكتاب والسنة

قد تعرفت على أن العنصـر المقوم للبدعة هو عدم الدليل على جواز العمل، فلو كان هناك دليل خاص على جواز العمل، أو دليل عام يشـمل المصاديق المحدثـة فليس ذلك ببدعـة، وقد ذكرنا لك أمثالا كثيرة، وعلى ضوء ما ذكر نركز فى هذا الفصل على وجود دليل عـام على الاحتفـال بيوم ميلاده، وإن لم يكن هنـاك دليـل خـاص، وأمـا الـدليل فكمـا يلى: الحب والبغض خلتان تتواردان على قلب الإنسـان، تشـتدان وتضـعفان، ولنشوئهما واشـتدادهما أو ضـعفهما عوامل وأسـباب. ولا شك أن حب الإنسان لـذاته من أبرز مصاديق الحب، وهو أمر بـديهى لاـ يحتـاج إلى البيـان، وجبلى لاـ يخلو منه إنسـان، ومن هـذا المنطق حب الإنسان لما يرتبط به أيضا، فهو كما يحب نفسه يحب كذلك كل ما يمت إليه بصـلة، سواء كان اتصاله به جسمانيا كالأولاد والعشيرة، أو معنويا كالعقائد والأفكار والآراء [صـفحه ۱۲۲] والنظريـات التى يتبناهـا، وربمـا يكون حبه للعقيـدة أشـد من حبه لأبيه وأمه فيـذب عن حياض العقيـدة بنفسه ونفيسه، وتكون العقيـدة أغلى عنـده من كل شـئ حتى نفسه التى بين جنبيه. فإذا كانت للعقيـدة هذه المنزلة العظيمة تكون لمؤسسـها ومغذيها والـدعاة إليهـا منزلـة لاـ تقـل عنهـا إذ لولاهم لما قام للعقيـدة عمود، ولا اخضـر لها عود، ولأجل ذلك كان الأنبياء والأولياء بل جميع الدعاة إلى الأمور المعنوية والروحية محترمين لدى جميع الأجيال من غير فرق بين نبى وآخر ومصـلح وآخر، فالإنسان يجد من صميم ذاته خضوعـا تجاههم، وإقبالا عليهم. ولهـذا لم يكن عجيبا أن تحترم، بل تعشق النفوس الطيبـة طبقـة الأنبياء والرسل منـذ أن شـرع الله الشرائع وابتعث الرسل، فترى أصحابها يقدمونهم على أنفسهم بقدر ما أوتوا من المعرفة والكمال.

حب النبى فى الكتاب

ولوجود هذه الأرضية فى النفس الإنسانية والفطرة البشرية، تضافرت الآيات والأحاديث على لزوم حب النبى وكل ما يرتبط به، وليست الآيات إلا إرشادا إلى ما توحى فطرة الإنسان إليه قال سبحانه: (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموهـا وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره والله لا يهدى القوم الفاسـقين) (التوبة – ۲۴). وقال سـبحانه: (ومن يتول الله ورسوله والـذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون) (المائـدة – ۵۶). ويقول سبحانه: (فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون) (الأعراف – ۱۵۷). [صفحه ۱۲۳] فالآيـة الكريمة تأمر بأمور أربعة: ۱ – الإيمان به. ۲ – تعزيره. ۳ – نصرته. ۴ – اتبـاع كتابه وهو النور الـذى أنزل معه. وليس المراد من تعزيره، نصـرته، لأنه قـد ذكره بقوله: (ونصـروه) وإنما المراد توقيره، وتكريمه وتعظيمه بما إنه نبى الرحمة والعظمة، ولا يختص تعزيره

وتوقيره بحال حياته بل يعمها وغيرها، تماما كما أن الإيمان به والتبعية لكتابه لا يختصان بحال حياته الشريفة. هذه هى العوامل الباعثة إلى حب النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وهذه هى الآيات المرشدة إلى ذلك. ولأجل دعم المطلب نذكر بعض ما ورد من الروايات فى الحث على حبه ومودته.

حب النبى فى السنة

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ۱ " - لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده والناس أجمعين. " ۲ " - والذى نفسى بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب الناس إليه من والده وولده. " ۳ " - ثلاث من كن فيه ذاق طعم الإيمان: من كان لا شئ أحب إليه من الله ورسوله، ومن كان لئن يحرق بالنار أحب إليه من أن يرتد عن دينه، ومن كان يحب لله ويبغض لله. [" صفحه ۱۲۴] ۴ " - والله لا يكون أحدكم مؤمنا حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده. " ۵ " - لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه. " ۶ " - من أحب الله ورسوله صادقا غير كاذب، ولقى المؤمنين فأحبهم، وكان أمر الجاهلية عنده كمنزلة نار ألقى فيها، فقد طعم طعم الإيمان، أو قال: فقد بلغ ذروة الإيمان. " إن الذى يرى سعادته فى ما جاء به رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من شريعة ودين، هو الذى يذوق طعم الإيمان، وتذوق طعم الإيمان لا يتحقق إلا عندما يستن الإنسان بسنة رسول الله ويعمل بشريعته فيحصل على سعادته. ۷ - عن أبى رزين قال: قلت: يا رسول الله! ما الإيمان؟ قال ": أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا، ويكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما، وتكون أن تحرق بالنار أحب إليك من أن تشرك بالله شيئا، وتحب غير ذى نسب لا تحبه إلا لله، فإذا فعلت ذلك فقد دخل حب الإيمان فى قلبك كما دخل قلب الظمآن حب الماء فى اليوم القائظ. " ۸ " - ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما. " ۹ - عن أنس أن رجلا سأل النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الساعة، فقال: متى الساعة؟ قال ": وما أعددت لها؟ " قال: لا شئ إلا أنى أحب الله ورسوله، فقال ": أنت مع من أحببت. " قال أنس: فما فرحنا بشئ فرحنا بقول النبى (صلى الله عليه وآله وسلم "): أنت مع من أحببت. " ۱۰ - أبو ذر قال: يا رسول الله! الرجل يحب القوم ولا يستطيع أن يعمل بعملهم؟ قال ": أنت يا أبا ذر مع من أحببت " قال: فإنى أحب الله ورسوله، قال ": فإنك مع من أحببت، " قال: فأعاد (ها) أبو ذر، فأعادها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). [صفحه ۱۲۵] ۱۱ " - من أحيا سنتى فقد أحبنى ومن أحبنى كان معى فى الجنة. " ۱۲ " - والذى نفس محمد بيده ليأتين على أحدكم يوم ولا يرانى، ثم لئن يرانى أحب إليه من أهله وماله معهم. " ۱۳ " - إن أحدكم سيوشك أن يحب ينظر إلى نظرة بما له من أهل وعيال. " البدعة، مفهومها، حدها، آثارها - الشيخ جعفر السبحانى - ص ۱۲۵ - ۱۳۱ ۱۴ " - من أشد أمتى لى حبا أناس يكونون بعدى يود أحدهم لو رآنى بأهله وماله. " ۱۵ " - أشد أمتى لى حبا قوم يكونون بعدى يود أحدهم أنه فقد أهله وماله وأنه رآنى. " ۱۶ " - إن أناسا من أمتى يأتون بعدى يود أحدهم لو اشترى رؤيتى بأهله وماله. " ۱۷ " - من دعا بهؤلاء الدعوات فى دبر كل صلاة مكتوبة حلت له الشفاعة منى يوم القيامة: اللهم أعط محمد الوسيلة، واجعل فى المصطفين محبته، وفى العالمين درجته، وفى المقربين ذكر داره. " ۱۸ " - من قال فى دبر كل صلاة مكتوبة: اللهم أعط محمدا الدرجة والوسيلة، اللهم اجعل فى المصطفين محبته وفى العالمين درجته، وفى المقربين ذكره، من قال تلك فى دبر كل صلاة فقد استوجب على الشفاعة، ووجبت له الشفاعة. " وقد روى عن أبى بكر قال: الصلاة على النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أمحق للخطايا من الماء للنار، والسلام على النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أفضل من عتق الرقاب، وحب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أفضل منعتق الأنفس أو قال: من ضرب السيف فى سبيل الله عز وجل [۱۸۸] . [صفحه ۱۲۶]

اختلاف الأمة فى درجات حبهم للنبى

وليست الأمة المؤمنة فى ذلك شرعا سواء، بل هم فيه متفاوتون على اختلاف درجات عرفانهم به كاختلافهم فى حب الله تعالى. قال

الإمام القرطبی: کل من آمن بالنبی (صلی الله علیه وآله وسلم) إیمانا صحیحا لا یخلو عن وجدان شیء من تلک المحبهٔ الراجحهٔ غیر أنهم متفاوتون، فمنهم من أخذ من تلک المرتبهٔ بالحظ الأوفی، ومنهم من أخذ منها بالحظ الأدنی، کمن کان مستغرقا فی الشهوات محجوبا فی الفضلات فی أکثر الأوقات، لکن الکثیر منهم إذا ذکر النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) اشتاق إلی رؤیته بحیث یؤثرها علی أهله وولده وماله ووالده، ویبذل نفسه فی الأمورالخطیرهٔ، ویجد مخبر ذلک من نفسه وجدانا لا تردد فیه [۱۸۹] .

مظاهر الحب فی الحیاهٔ

إن لهذا الحب مظاهر ومجالی، إذ لیس الحب شیئا یستقر فی صقع النفس من دون أن یکون له انعکاس خارجی علی أعمال الإنسان وتصرفاته، بل إن من خصائص الحب أن یظهر أثره علی جسم الإنسان وملامحه، وعلی قوله وفعله، بصورهٔ مشهورهٔ وملموسهٔ. فحب الله ورسوله الکریم لا ینفک عن اتباع دینه، والاستنان بسنته، والإتیان بأوامره والانتهاء عن نواهیه، ولا یعقل أبدا أن یکون المرء محبا لرسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) أشد الحب، ومع ذلک یخالفه فیما یبغضه ولا یرضیه، فمن ادعی حبا فی نفسه وخالفه فی عمله فقد جمع بین شیئین متخالفین متضادین. [صفحه ۱۲۷] ولنعم ما قال الإمام جعفر الصادق (علیه السلام) فی هذا الصدد موجها کلامه إلی مدعی الحب الإلهی کذبا: تعصی الإله وأنت تظهر حبه++ هذا لعمری فی الفعال بدیع لو کان حبک صادقا لأطعته++ إن المحب لمن یحب مطیع [۱۹۰] .

للحب مظاهر وراء الاتباع

نعم لا- یقتصر أثر الحب علی هذا، بل له آثار أخری فی حیاهٔ المحب، فهو یزور محبوبه ویکرمه ویعظمه ویزیل حاجته، ویذب عنه، ویدفع عنه کل کارثهٔ ویهیئ له ما یریحه ویسره إذا کان حیا. وإذا کان المحبوب میتا أو مفقودا حزن علیه أشد الحزن، وأجری له الدموع کما فعل النبی یعقوب (علیه السلام) عندما افتقد ولده الحبیب یوسف (علیه السلام) فبکاه حتی ابیضت عیناه من الحزن، وبقی کظیما حتی إذا هب علیه نسیم من جانب ولده الحبیب المفقود، هش له وبش، وهفا إلیه شوقا وحبا. بل یتعدی أثر الحب عند فقد الحبیب وموته هذا الحد، فنجد المحب یحفظ آثار محبوبه، وکل ما یتصل به، من لباسه وأشیائه کقلمه ودفتره وعصاه ونظارته. کما ویحترم أبناءه وأولاده، ویحترم جنازته ومثواه، ویحتفل کل عام بمیلاده وذکری موته، ویکرمه ویعظمه حبا به ومودهٔ له. إلی هنا ثبت، أن حب النبی وتکریمه أصل من أصول الإسلام لا- یصح لأحد إنکاره، ومن المعلوم أن المطلوب لیس الحب الکامن فی القلب من دون أن یری أثره علی الحیاهٔ الواقعیهٔ، وعلی هذا یجوز للمسلم، القیام بکل ما یعد مظهرا [صفحه ۱۲۸] لحب النبی شریطهٔ أن یکون عملا- حلالا بالذات ولا یکون منکرا فی الشریعهٔ، نظیر: ۱ - تنظیم السنهٔ النبویهٔ، وإعراب أحادیثها وطبعها ونشرها بالصور المختلفهٔ، والأسالیب الحدیثهٔ، وفعل مثل هذا بالنسبهٔ إلی أقوال أهل البیت وأحادیثهم. ۲ - نشر المقالات والکلمات، وتألیف الکتب المختصرهٔ والمطولهٔ حول حیاهٔ النبی وعترته، وإنشاء القصائد بشتی اللغات والألسن فی حقهم، کما کان یفعله المسلمون الأوائل. فالأدب العربی بعد ظهور الإسلام یکشف عن أن إنشاء القصائد فی مدح رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) کان مما یعبر به أصحابها عن حبهم لرسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم). فهذا هو کعب بن زهیر ینشئ قصیدهٔ مطولهٔ فی مدح رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) منطلقا من إعجابه وحبه له (صلی الله علیه وآله وسلم) فیقول فی جملهٔ ما یقول: بانت سعاد فقلبی الیوم متبول++ متیم إثرها لم یفد مکبول نبئت أن رسول الله أوعدنی++ والعفو عند رسول الله مأمول ویقول: مهلا- هداک الذی أعطاک نافلهٔ القرآن فیها مواعیظ وتفصیل إن الرسول لنور یستضاء به++ مهند من سیوف الله مسلول [۱۹۱] . وقد ألقی هذه القصیدهٔ فی حضرهٔ رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) وأصحابه، ولم ینکر علیه [صفحه ۱۲۹] رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم). وهذا هو حسان بن ثابت الأنصاری یرثی النبی (صلی الله علیه وآله وسلم)، ویذکر فیه مدائحه، ویقول: بطیبهٔ رسم للرسول ومعهد++ منیر وقد تعفو الرسول وتحمد إلی أن

قال: يدل على الرحمان من يقتدى به++ وينقذ من هول الخزايا ويرشد إمام لهم يهديهم الحق جاهدا++ معلم صدق إن يطيعوه يسعدوا [۱۹۲] . وهذا هو عبد الله بن رواحة ينشئ أبياتا فى هذا السياق فيقول فيها: خلوا بنى الكفار عن سبيله++ خلوا فكل الخير فى رسوله يا رب إنى مؤمن بقيله++ أعرف حق الله فى قبوله [۱۹۳] . هذه نماذج مما أنشأها الشعراء المعاصرون لعهد الرسالة فى النبى الأكرم ونكتفى بها لدلالتها على ما ذكرنا. ولو قام باحث بجمع ما قيل من الأشعار والقصائد حول النبى الأكرم لاحتاج فى تأليفه إلى عشرات المجلدات. فإن مدح النبى كان الشغل الشاغل للمخلصين والمؤمنين منذ أن لبى الرسول دعوة ربه، ولا أظن أن أحدا عاش فى هذه البسيطة نال من المدح بمقدار ما ناله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) من المدح بمختلف الأساليب والنظم. [صفحه ۱۳۰] وهناك شعراء مخلصون أفرغوا فضائل النبى ومناقبه فى قصائد رائعة وخالدة مستلهمين ما جاء فى الذكر الحكيم والسنة المطهرة فى هذا المجال، فشكر الله مساعيهم الحميدة وجهودهم المخلصة. ۳ - تقبيل كل ما يمت إلى النبى بصلة كباب داره، وضريحه وأستار قبره انطلاقا من مبدأ الحب الذى عرفت أدلته. وهذا أمر طبيعى وفطرى فبما أن الإنسان المؤمن لا يتمكن بعد رحلة النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) من تقبيل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) [۱۹۴] فيقبل ما يتصل به بنوع من الاتصال، وهو كما أسلفنا أمر طبيعى فى حياة البشر حيث يلثمون ما يرتبط بحبيبهم ويقصدون بذلك نفسه. فهذا هو المجنون العامرى كان يقبل جدار بيت ليلى ويصرح بأنه لا يقبل الجدار، بل يقصد تقبيل صاحب الجدار، يقول: أمر على الديار ديار ليلى++ أقبل ذا الجدار وذا الجدارا فما حب الديار شغفن قلبى++ ولكن حب من سكن الديارا ۴ - إقامة الاحتفالات فى مواليدهم وإلقاء الخطب والقصائد فى مدحهم وذكر جهودهم ودرجاتهم فى الكتاب والسنة، شريطة أن لا تقترن تلك الاحتفالات بالمنهيات والمحرمات. ومن دعا إلى الاحتفال بمولد النبى فى أى قرن من القرون، فقد انطلق من هذا المبدأ أى حب النبى الذى أمر به القرآن والسنة بهذا العمل. هذا هو مؤلف تاريخ الخميس يقول فى هذا الصدد: لا يزال أهل الإسلام يحتفلون بشهر مولده، ويعملون الولائم، ويتصدقون فى لياليه بأنواع الصدقات، [صفحه ۱۳۱] ويظهرون السرور، ويزيدون فى المبرات، ويعتنون بقراءة مولده الشريف،ويظهر عليهم من كراماته كل فضل عظيم [۱۹۵] . وقال أبو شامة المقدسى فى كتابه: ومن أحسن ما ابتدع فى زماننا ما يفعل فى اليوم الموافق ليوم مولده (صلى الله عليه وآله وسلم) من الصدقات والمعروف بإظهار الزينة والسرور، فإن فى ذلك مع ما فيه من الإحسان للفقراءشعارا لمحبته [۱۹۶] . أنا لا أوافق الشيخ المقدسى فى تسميته للاحتفال بالبدعة إلا أن يريد البدعة بالمعنى اللغوى، كما أن الاحتجاج على حسن الاحتفال بالأعمال الجانبية من صدقات ومعروف وإظهار الزينة...، فإن هذه الأمور الجانبية لا تسوغ الاحتفال، ولا تضفى عليه صبغة شرعية ما لم يكن هناك دليل فى الكتاب والسنة، قد عرفت وجود الدليل. وقال القسطلانى: ولا زال أهل الإسلام يحتفلون بشهر مولده (عليه السلام)، ويعملون الولائم، ويتصدقون فى لياليه بأنواع الصدقات، ويظهرون السرور، ويزيدون فى المبرات، ويعتنون بقراءة مولده الكريم، ويظهر عليهم من بركاته كل فضل عظيم... فرحم الله امرئ اتخذ ليالى شهر مولده المباركأعيادا، ليكون أشد علة على من فى قلبه مرض وأعيا داء [۱۹۷] . إذا عرفت ما ذكرناه فلا نظن أن يشك أحد فى جواز الاحتفال بمولد النبى الأكرم، احتفالا دينيا فيه رضى الله ورسوله، ولا تصح تسميته بدعة، إذ البدعة هى التى ليس لها أصل فى الكتاب والسنة، وليس المراد من الأصل، الدليل الخاص، بل يكفى الدليل العام فى ذلك. [صفحه ۱۳۲] ويرشدك إلى أن هذه الاحتفالات تجسيد لتكريم النبى، وجدانك الحر، فإنه يقضى - بلا مرية - على أنها إعلاء لمقام النبى وإشادة بكرامته وعظمته، بل يتلقاها كل من شاهدها عن كثب على أن المحتفلين يعزرون نبيهم ويكرمونه ويرفعون مقامه اقتداء بقوله سبحانه: (ورفعنا لك ذكرك) (الانشراح - ۴).

السنة النبوية و كرامة يوم مولده

۱ - أخرج مسلم فى صحيحه عن أبى قتادة أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سئل عن صوم يوم الاثنين فقال ": ذاك يوم ولدت فيه، وفيه أنزلعلى [" ۱۹۸] . يقول الحافظ ابن رجب الحنبلى - عند الكلام فى استحباب صيام الأيام التى تتجدد فيها نعم الله

على عباده – ما هذا لفظه: إن من أعظم نعم الله على هذه الأمة إظهار محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وبعثته وإرساله إليهم، كما قال الله تعالى: (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) فصيام يوم تجددت فيه هذه النعمة من الله سبحانه على عباده المؤمنين حسن جميل،وهو من باب مقابلة النعم في أوقات تجددها بالشكر [۱۹۹] . ۲ – روى مسلم في صحيحه عن ابن عباس – رضي الله عنه – قال: لما قدم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المدينة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء، فسئلوا عن ذلک، فقالوا: هو اليوم الذي أظفر الله موسى وبني إسرائيل على فرعون، ونحن نصوم تعظيما له، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "):نحن أولى بموسى " وأمر بصومه [۲۰۰] . وقد استدل ابن حجر العسقلاني بهذا الحديث على مشروعية الاحتفال بالمولد النبوي على ما نقله الحافظ السيوطي، فقال: فيستفاد فعل الشكر لله على ما [صفحه ۱۳۳] من به في يوم معين من إسداء نعمة، أو دفع نقمة ويعاد ذلک، نظير ذلک اليوم من كل سنة. والشكر لله يحصل بأنواع العبادة، كالسجود والصيام والصدقة والتلاوة، وأي نعمة أعظم من النعمة ببروز هذا النبي نبي الرحمة فيذلک اليوم [۲۰۱] . ۳ – وللسيوطي أيضا كلام آخر نأتي بنصه، يقول: وقد ظهر لي تخريجه على أصل آخر، وهو ما أخرجه البيهقي عن أنس أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عق عن نفسه بعد النبوة مع أنه قد ورد أن جده عبد المطلب عق عنه في سابع ولادته، والعقيقة لا تعاد مرة ثانية، فيحمل ذلک على أن الذي فعله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إظهار للشكر على إيجاد الله إياه رحمة للعالمين وتشريع لأمته كما كان يصلي على نفسه، لذلک فيستحب لنا أيضا إظهار الشكر بمولده بالاجتماع، وإطعام الطعام، ونحو ذلک من وجوه القربات وإظهارالمسرات [۲۰۲] . ۴ – أخرج البخاري عن عمر بن الخطاب أن رجلا من اليهود قال له: يا أمير المؤمنين! آية في كتابكم لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلک اليوم عيدا. فقال: أي آية؟ قال: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) (المائدة – ۳). فقال عمر: إني لأعلم اليوم الذي نزلت فيه، والمكان الذي نزلت فيه،ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قائم بعرفة يوم الجمعة [۲۰۳] . وأخرج الترمذي عن ابن عباس نحوه وقال: فيه نزلت في يوم عيد من يومجمعة ويوم عرفة، وقال الترمذي: وهو صحيح [۲۰۴] . [صفحه ۱۳۴] وفي هذا الأثر موافقة سيدنا عمر بن الخطاب (رض) على اتخاذ اليوم الذي حدثت فيه نعمة عظيمة، عيدا لأن الزمان ظرف للحدث العظيم، فعند عود اليوم الذي وقعت فيه الحادثة كان موسما لشكر تلک النعمة، وفرصة لإظهارالفرح والسرور [۲۰۵] . نرى أن المسيح عندما دعا ربه أن ينزل مائدة عليه وعلى حوارييه قال: (اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا وآية منک وارزقنا وأنت خير الرازقين) (المائدة – ۱۱۴). فقد اتخذ يوم نزول النعمة المادية التي تشبع البطون عيدا، والرسول الأكرم نعمة عظيمة من بها الله على المسلمين بميلاده، فلم لا نتخذه يوم فرح وسرور؟

الاستدلال بالإجماع

ذكروا أن أول من أقام المولد هو الملک المظفر صاحب إربل، وقد توفي عام ۶۳۰ ه، وربما يقال: أول من أحدثه بالقاهرة الخلفاء الفاطميون، أولهم المعجز لدين الله، توجه من المغرب إلى مصر في شوال ۳۶۱ ه، وقيل في ذلک غيره، وعلى أي تقدير فقد احتفل المسلمون حقبا وأعواما من دون أن يعترض عليهم أي ابن أنثى، وعلى أي حال فقد تحقق الإجماع على جوازه وتسويغه واستحبابه قبل أن يولد باذر هذه الشكوک، فلماذا لم يكن هذا الإجماع حجة؟ مع أن اتفاق الأمة بنفسه أحد الأدلة، وكانت السيرة على تبجيل مولد النبي إلى أن جاء ابن تيمية، والعز بن عبد السلام [۲۰۶] ، والشاطبي فناقشوا فيه ووصفوه بالبدعة، مع أن الإجماع انعقد قبل هؤلاء بقرنين أو قرون، أوليس انعقاد الإجماع في عصر من العصور حجة بنفسه؟ [صفحه ۱۳۵]

اوهام و تشكيكات

إن للقائلين بالمنع تشكيكات وشبه كلها سراب لا ماء، نذكرها بنصوصهم: أ – الاحتفال نوع من العبادة: قال محمد حامد الفقي:

والمواليد والذكريات التى ملأت البلاد باسمالأولياء هى نوع العبادة لهم وتعظيمهم [۲۰۷] . يلاحظ عليه: أن العنصر المقوم لصدق العبادة على العمل هو الاعتقاد بإلوهية المعظم له أو ربوبيته، أو كونه مالك لمصير المعظم المحتفل، وأن بيده عاجله وآجله، ومنافعه ومضاره ولا أقل، وبيده مفاتيح المغفرة والشفاعة. وأما إذا خلا التعظيم عن هذه العناصر وقام بالاحتفال بذكرى رجل ضحى بنفسه ونفيسه فى طريق هداية المحتفلين، فلاـ يعد ذلك عبادة له وإن أقيمت له عشرات الاحتفالات وألقيت فيها القصائد والخطب. ومن المعلوم أن المحتفلين المسلمين يعتقدون أن النبى الأكرم عبد من عباد الله الصالحين، وفى الوقت نفسه هو أفضل الخليقة، ونعمة من الله إليهم، فلأجل تكريمه يقيمون الاحتفال أداء لشكر النعمة. ب – لم يحتفل السلف بمولد النبى: قال ابن تيمية: إن هذا لم يفعله السلف مع قيام المقتضى له، وعدم المانع منه، ولو كان هذا خيرا محضا أو راجحا لكان السلف – رضى الله عنهم – أحق به منا، فإنهم كانوا أشد محبة لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وتعظيما لهمنا، وهم على الخير أحرص [۲۰۸] . [صفحه ۱۳۶] يلاحظ عليه: بما تعرفت عليه فى الفصل الرابع من أن المقياس فى السنة والبدعة هو الكتاب والسنة وإجماع المسلمين أو السيرة العملية المتصلة بعصر النبى، وأما غير ذلك فليس له وزن ولا قيمة ما لم يكن هناك اعتماد على هذه الأصول الأربعة، ولم يكن السلف أنبياء ولا رسلا، وليس الخلف بأقل منهم، بل الجميع أمام الكتاب والسنة سواسية، فلو كان هناك دليل من الكتاب والسنة على جواز الاحتفال، فترك السلف لا يكون مانعا، على أن ترك السلف لم يكن مقارنا بتحريم الاحتفال أو كراهيته فغاية ما هناك أنهم لم يفعلوا، وقد أمر الله بما فى هذه الآية: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (الحشر – ۷) ولم يقل فى حق النبى "وما تركه فانتهوا عنه " فكيف الحال فى حق السلف؟! ج – إنها مضاهاة للنصارى فى ميلاد المسيح: يقول ابن تيمية: وكذلك ما يحدثه بعض الناس إما مضاهاة للنصارى فى ميلاد المسيح (عليه السلام)، وإما محبة للنبى وتعظيما له والله قد يثيبهم عليهذه المحبة والاجتهاد لا على البدع [۲۰۹] . يلاحظ عليه: أن ابن تيمية ليس على يقين بأن المسلمين يقيمون الاحتفال مضاهاة للنصارى، أضف إلى ذلك أن الأساس الذى يجب أن يبنى عليه عمل المسلم هو: انطباق العمل على الكتاب والسنة، فلا تكون المضاهاة مانعة عن اتباع الكتاب والسنة، وإن افترضنا أن أول من احتفل، احتفل مضاهاة، إلا أن المحتفلين فى هذه القرون براء من هذه التهمة. د – تخصيص المولد بيوم للاحتفال به بدعة: إن عموم الدليل يقتضى أن تكون جميع الأيام بالنسبة للاحتفال سواسية، [صفحه ۱۳۷] فتخصيص يوم واحد فى جميع البلاد بالاحتفال بدعة، وإن لم يكن أصل العملبدعة [۲۱۰] . هذا هو الدليل الهام للقائلين بالمنع، ولكن الجواب عنه واضح، وذلك لأن جميع الأيام بالنسبة إلى الاحتفال وإن كانت سواسية إلا أن تخصيص يوم واحد للاحتفال به، فلأجل خصوصيات فى ذلك اليوم، وليست فى غيره إلا ما شذ، وهو أن ذلك اليوم تشرف بولادته فهو من أفضل الأيام، كما أن البقعة التى ضمت جسده الشريف هى من أفضل البقاع، ومن ثم خص النبى الأكرم يوم الاثنين بفضيلة الصوم وبين أن سبب التخصيص هو أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) ولد فيه، فصار كل ذلك سببا لاختيار هذا اليوم دون سائر الأيام، نعم فى وسعهم الاحتفال فى غير هذا اليوم أيضا، بل كل يوم أرادوا تكريم النبى والاحتفاء به. ثم إن الذى نلفت نظر القائل بالمنع إليه، هو أنه لم يقترن ولن يقترن ادعاء ورود الأمر الشخصى على هذا التخصيص، وإنما الكل يتفق على جواز الاحتفال فى جميع الأيام غير أن تخصيص ذلك اليوم هو لأجل خصوصية كامنة فيه. نعم، من احتفل فى مولد النبى وادعى ورود الشرع به، أو حثه على هذا التخصيص فهو مبتدع، ولاـ أظن على أديم الأرض رجلا يدعى ذلك. وبعبارة موجزة، فإن كون الاحتفال بدعة رهن أمرين، وكلاهما منتفيان: ۱ – عدم الدليل العام على الاحتفال. ۲ – ادعاء ورود الشرع بذلك اليوم الخاص وحثه عليه. فعندئذ فلا معنى لادعاء البدعة. ه – الاحتفالات تشتمل على أمور محرمة: إن هذه الاحتفالات مشتملة على أمور محرمة فى الغالب كاختلاط النساء [صفحه ۱۳۸] بالرجال، وقراءة المدائح مع الموسيقى والغناء [۲۱۱] . يلاحظ عليه: أن هذا النوع من الاستدلال ينم عن قصور باع المستدل، وهذا يدل على أنه قد أعوزه الدليل، فأخذ يتمسك بالطحلب شأن الغريق المتمسك به. فإن البحث، فى نفس مشروعية العمل بحد ذاتها. وأما الأمور الجانبية العارضة عليه فلا تكون مانعا من الحكم بالجواز، وما ذكره لا يختص بالاحتفال، بل كل عمل يجب أن يكون بعيدا عن المحرمات، فعلى المحتفلين أن يلتزموا بذلك، ويجعلوا مجالسهم مهبطا

للنور. وفی الختام نرکز علی أمر وهو، أن الاستدلال علی الجواز أو المنع بالأمور الجانبیة خروج عن الاستدلال الفقهی، فإن الحکم بالجواز والمنع ذاتا یتوقف علی کون الشیء بما هو هو جائزا أو ممنوعا، وأما الاستدلال علی أحدهما بالأمور الطارئة فلیس استدلالا صحیحا. وهناک نکتة أخری، وهی أن الاستدلال علی الجواز بما جرت علیه سیرة العقلاء من إقامة الاحتفالات علی عظمائهم قیاس مع الفارق، لأن الاحتفالات الرائجة بین العقلاء من الأمور العادیة، والأصل فیها هو الحلیة، وأما الاحتفال بمولد النبی فإنما هو احتفال دینی وعمل شرعی فلا یقاس بتلک الاحتفالات، بل لا بد من طلب دلیل شرعی علی جوازه، وبذلک تقدر علی القضاء بین أدلة الطرفین. نعم، لا یمکن أن ننکر أن ما یقیمه العقلاء من احتفال، له تأثیر فی نفوسنا وتحفیز لنا للإقبال علی الاحتفال بمولد النبی، وفی هذا الصدد یقول العلامة الأمینی: [صفحه ۱۳۹ "] لعل تجدید الذکری بالموالید والوفیات، والجری علی مراسم النهضات الدینیة، أو الشعبیة العامة، والحوادث العالمیة الاجتماعیة، وما یقع من الطوارق المهمة فی الطوائف والأحیاء، بعد سنیها، واتخاذ رأس کل سنة بتلکم المناسبات أعیادا وأفراحا، أو مآتما وأحزانا، وإقامة الحفل السار، أو التأبین، من الشعائر المطردة، والعادات الجاریة منذ القدم، ودعمتها الطبیعة البشریة، وأسستها الفکرة الصالحة لدی الأمم الغابرة، عند کل أمة ونحلة، قبل الجاهلیة وبعدها، وهلم جرا حتی الیوم. هذه مراسم الیهود، والنصاری، والعرب، فی أمسها ویومها، وفی الإسلام وقبله، سجلها التاریخ فی صفحاته. وکأن هذه السنة نزعة إنسانیة، تنبعث من عوامل الحب والعاطفة، وتسقی من منابع الحیاة، وتتفرع علی أصول التبجیل والتجلیل، والتقدیر والإعجاب، لرجال الدین والدنیا، وأفذاذ الملأ، وعظماء الأمة إحیاء لذکراهم، وتخلیدا لاسمهم، وفیها فوائد تاریخیة اجتماعیة، ودروس أخلاقیة ضافیة راقیة، لمستقبل الأجیال، وعظات وعبر، ودستور عملی ناجع للناشئة الجدیدة، وتجارب واختبارات تولد حنکة الشعب، ولا تختص بجیل دون جیل، ولا بفئة دون أخری. وإنما الأیام تقتبس نورا وازدهارا، وتتوسم بالکرامة والعظمة، وتکتسب سعدا ونحسا، وتتخذ صبغة مما وقع فیها من الحوادث الهامة، وقوارع الدهرونوازله ["... ۲۱۲] . [صفحه ۱۴۰]

شد الرحال لزیارة قبر النبی الأکرم

اشاره

اتفق المسلمون علی جواز زیارة القبور وخاصة زیارة قبور الأنبیاء والصالحین، إلا ما حکی عن ابن سیرین والنخعی والشعبی والنسبة غیر ثابتة، وقد تضافرت الروایات علی هذا الجواز وأن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) زار قبر أمه فبکی وأبکی من حوله وقال": استأذنت ربی فی أن أزور قبرها فأذن لیفزوروا القبور فإنها تذکرکم الموت [" ۲۱۳] . وقال ": کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها فإنها تزهد فی الدنیا وتذکر الآخرة [" ۲۱۴] . ونقتصر من الروایات الکثیرة علی هذا المقدار [۲۱۵] . [صفحه ۱۴۱] وقد روی فی السنن کیفیة زیارة النبی الأکرم لقبور البقیع، فلاحظالمصدر [۲۱۶] . وأما زیارة قبر النبی الأکرم فلیس هناک أی خلاف بین المسلمین فی استحباب زیارته، وهذا محمد بن عبد الوهاب یقول ": تسن زیارة النبی (صلیالله علیه وآله وسلم) إلا أنه لا یشد الرحال إلا لزیارة المسجد والصلاة فیه [" ۲۱۷] . نعم، ینسب إلی ابن تیمیة التشکیک فی مندوبیة زیارة النبی الأکرم، ولکنکلامه فی کتاب الرد علی الأخنائی علی خلاف ذلک [۲۱۸] . حتی أن المقدسی [۲۱۹] صرح بأنه کان معتقدا بزیارة النبی الأکرم وقال ": قال رحمه الله (یعنی ابن تیمیة) فی بعض مناسکه، باب زیارة قبر النبی (صلی الله علیه وآله وسلم): إذا أشرف علی مدینة النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) قبل الحج أو بعده فلیقل ما تقدم فإذا دخل استحب له أن یغتسل، نص علیه الإمام أحمد، فإذا دخل المسجد بدأ برجله الیمنی وقال: بسم الله والصلاة علی رسول الله اللهم اغفر لی ذنوبی، وافتح لی أبواب رحمتک، ثم یأتی الروضة بین القبر والمنبر فیصلی بها ویدعو بما شاء، ثم یأتی قبر النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) فیستقبل جدار القبر ولا یمسه ولا یقبله، ویجعل القندیل الذی فی القبلة عند القبر علی رأسه لیکون قائما وجاه النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) ویقف متباعدا کما یقف لو ظهر فی حیاته بخشوع وسکون منکس

الرأس غاض الطرف متحضرا بقلبه جلالة موقفه ثم يقول: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، السلام عليك يا نبى الله وخيرته من خلقه، السلام عليك يا سيد المرسلين وخاتم النبيين وقائد الغر [صفحه ۱۴۲] المحجلين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنك رسول الله، أشهد أنك قد بلغت رسالات ربك ونصحت لأمتك ودعوت إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وعبدت الله حتى أتاك اليقين، فجزاك الله أفضل ما جزى نبيا ورسولا عن أمته. اللهم آته الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا [" ۲۲۰] . ولذلك لا نطيل الكلام فى إثبات استحباب زيارة قبر النبى الأكرم، ولعلنا نخصص بحثنا لبيان حكم مطلق الزيارة وبالأخص زيارة قبور الأنبياء والأولياء فى المستقبل، إنما الكلام هنا هو التركيز على حكم شد الرحال لزيارة قبر النبى الأكرم، فقد رآه ابن تيمية ومن لف لفه، أمرا حراما مستدلا بحديث أبى هريرة أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال ": لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدى هذا، ومسجد الحرام والمسجد الأقصى. " وروى هذا الحديث بصورة أخرى وهى ": إنما يسافر إلى ثلاثة مساجد: مسجد الكعبة، ومسجدى ومسجد إيليا " وروى بصورة ثالثة وهى ": تشد الرحال إلى ثلاثة مساجد ["... ۲۲۱] . أقول: رفع القناع عن وجه الحقيقة يتوقف على دراسة أمرين: الأول: ما يدل على استحباب السفر لزيارة قبره (صلى الله عليه وآله وسلم). الثانى: دراسة وتحليل الحديث الذى تمسك به ابن تيمية على تحريم السفر. وإليك الكلام حولهما واحدا تلو الآخر: [صفحه ۱۴۳]

ما يدل على استحباب السفر

يمكن الاستدلال على استحباب السفر بوجوه كثيرة لكننا نقتصر على وجهين: الأول: إطباق السلف والخلف على السفر للزيارة: وهذا لا يمكن لأحد إنكاره، وقد استمرت السيرة قرونا عديدة، وممن أوضح تلك السيرة الفقيه السبكى، بقوله: ۱ - إن الناس لم يزالوا فى كل عام إذا قضوا الحج يتوجهون إلى زيارته (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومنهم من يفعل ذلك قبل الحج، هكذا شاهدناه وشاهده من قبلنا، وحكاه العلماء عن الأعصار القديمة، كما ذكرناه فى الباب الثالث، وذلك أمر لا يرتاب فيه، وكلهم يقصدون ذلك ويعرجون إليه، وإن لم يكن طريقهم، ويقطعون فيه مسافة بعيدة وينفقون فيه الأموال، ويبذلون فيه المهج، معتقدين أن ذلك قربة وطاعة، وإطباق هذا الجمع العظيم من مشارق الأرض ومغاربها على مر السنين. وفيهم العلماء والصلحاء وغيرهم، يستحيل أن يكون خطأ، وكلهم يفعلون ذلك على وجه التقرب به إلى الله عز وجل، ومن تأخر عنه من المسلمين فإنما يتأخر بعجز أو تعويق المقادير، مع تأسفه عليه و وده لو تيسر له، ومن ادعى أن هذا الجمع العظيم مجمعون على خطأ فهوالمخطئ [۲۲۲] . إن جريان السيرة على السفر فى القرون الماضية بلغ فى الوضوح ما لم يستطع أحد أن ينكره، حتى أن الحنبلى المقدسى الذى أفرد كتابا فى الرد على السبكى لم يتعرض للسيرة وما تحدث عنها بكلمة مع أنه كان بصدد نقد الكتاب، ولأجل أن [صفحه ۱۴۴] تتضح حال السيرة نذكر بعض النصوص من العلماء: ۲ - قال أبو الحسن الماوردى (ت / ۴۵۰ ه): فإذا عاد ولى الحاج، سار به على طريق المدينة لزيارة قبر رسول الله ليجمع لهم بين حج بيت الله عز وجل، وزيارة قبر رسول الله رعاية لحرمته وقياما بحقوق طاعته وذلك وإن لم يكن من فروض الحج، فهو من مندوبات الشرع المستحبة وعبادات الحجيجالمستحبة [۲۲۳] . ۳ - قال ابن الحاج محمد بن محمد العبدرى القيروانى المالكى (ت / ۷۳۷ ه): وأما عظيم جناب الأنبياء والرسل - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - فيأتى إليهم الزائر ويتعين عليه قصدهم من الأماكن البعيدة، فإذا جاء إليهم فليتصف بالذل والانكسار، والمسكنة والفقر، والفاقة والحاجة والاضطرار والخضوع ويحضر قلبه وخاطره إليهم وإلى مشاهدتهم بعين قلبه لابعين بصره لأنهم لا يبلون ولا يتغيرون... إلى آخر ما ذكره [۲۲۴] . ۴ - قال شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصارى الشافعى (ت / ۹۲۵ ه) فى ما يستحب لمن حج: ثم يزور قبر النبى ويسلم عليه وعلى صاحبيه بالمدينةالمشرفة [۲۲۵] . إلى غير ذلك من النصوص الواردة حول استحباب السفر لزيارة قبر النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) الحاكية عن تطابق الأمة على السفر. ۵ - قال الشيخ علاء الدين الحصكفى الحنفى فى آخر كتاب الحج: وزيارة قبره (صلى الله عليه وآله وسلم) مندوبة بل قيل واجبة لمن له سعة، ويبدأ بالحج [صفحه ۱۴۵] لو كان فرضا ويخير لو كان نفلا ما لم يمر به، فيبدأ بزيارته لا

محالهٔ ولینویمعه زیارهٔ مسجده [" ۲۲۶] . ۶ – وقد نقل أنه لما صالح عمر بن الخطاب أهل بیت المقدس جاءه کعب الأحبار فأسلم ففرح به، فقال عمر له: هل لک أن تسیر معی إلی المدینهٔ، وتزورقبره وتتمتع بزیارته؟ قال: نعم [۲۲۷] . ۷ – وقد تضافر النقل علی أن بلالا- بعد ما نزل الشام وأقام بها، شد الرحال لزیارهٔ قبر النبی الأکرم، قال جمال الدین المزی: أنه لم یؤذن لأحد بعد النبی إلا مرهٔ واحدهٔ فی قدمهٔ قدمها لزیارهٔ النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) طلب منهالصحابهٔ ذلک، فأذن ولم یتم الأذان [۲۲۸] . الثانی: إن مقدمهٔ المستحب مستحبهٔ: إذا کان زیارهٔ النبی الأکرم أمرا مندوبا ولم تخصص الزیارهٔ لمن کان مقیما فی المدینهٔ ونزیلا فیها، فلم لا تکون مقدمتها مستحبهٔ إذ من القواعد إن وسیلهٔ القربهٔ قربه، وقد وردت روایات علی مشروعیهٔ تلک القاعدهٔ؟ یقول السبکی فی هذا الصدد: قال (صلی الله علیه وآله وسلم "): ألا- أدلکم علی ما یمحو الله به الخطایا ویرفع به الدرجات؟ قالوا: بلی یا رسول الله، قال: إسباغ الوضوء علی المکاره، وکثرهٔ الخطی إلی المساجد، وانتظار الصلاهٔ بعد الصلاهٔ، فذلکم الرباط، فذلکم الرباط " رواه مسلم [۲۲۹] والخطی إلی المساجد إنما شرفت لکونها وسیلهٔ إلی عبادهٔ. وقال (صلی الله علیه وآله وسلم "): إذا توضأ أحدکم فأحسن الوضوء، ثم خرج إلی المسجد، [صفحه ۱۴۶] لا- تخرجه إلا الصلاهٔ، لم یخط خطوهٔ إلا رفعت له بها درجهٔوحط عنه بها خطیئهٔ " رواه البخاری ومسلم [۲۳۰] . وقال (صلی الله علیه وآله وسلم "): أعظم الناس أجرا فی الصلاهٔ أبعدهمفأبعدهم ممشی " رواه البخاری ومسلم [۲۳۱] . وقال رجل: ما یسرنی أن منزلی إلی جنب المسجد، إنی أرید أن یکتب لی ممشای إلی المسجد ورجوعی إذا رجعت إلی أهلی، فقال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم "): قد جمع الله لک ذلک کله " رواه مسلم. وقال جابر: کانت دیارنا نائیهٔ عن المسجد، فأردنا أن نبیع بیوتنا فنقرب من المسجد، فنهانا رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) فقال ": إن لکم بکل خطوهٔ درجهٔ " رواه مسلم. وقال (صلی الله علیه وآله وسلم "): من تطهر فی بیته، ثم مشی إلی بیت من بیوت الله لیقضی فریضهٔ من فرائض الله، کانت خطوتاه إحداهما تحط خطیئهٔ والأخری ترفع درجهٔ " رواه مسلم. وقال (صلی الله علیه وآله وسلم "): من غدا إلی المسجد أو راح أعد الله له نزلا کلما غدا أو راح " رواه البخاری ومسلم والإمام أحمد [۲۳۲] . هذا کله ما ذکره السبکی فی مقدمهٔ المستحب وقال بالملازمهٔ بین استحباب ذی المقدمهٔ ومقدمته. ولو قلنا بعدم الملازمهٔ بین الاستحبابین ولکن لا محیص عن عدم التضاد بین الحکمین، إذ کیف یمکن أن تکون الزیارهٔ مستحبهٔ للنائی ویکون السفر حراما؟ فلا محیص عن کونه مباحا لا حراما. هذا کله حول دلیل القائل بجواز شد الرحال. [صفحه ۱۴۷]

دراسهٔ دلیل القائل بالتحریم

لیس للقائل بالتحریم إلا دلیل واحد وهو ما عرفت من روایهٔ أبی هریرهٔ وقد نقلت بصور مختلفهٔ قد تعرفت علیها، والمناسب لما یرومه المستدل الصورهٔ التالیهٔ ": لا تشد الرحال إلا إلی ثلاثهٔ مساجد: مسجدی هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصی " فتحلیل الحدیث یتوقف علی تعیین المستثنی منه وهو لا- یخلو من صورتین: ۱ – لا تشد إلی مسجد من المساجد إلا إلی ثلاثهٔ مساجد... ۲ – لا تشد إلی مکان من الأمکنهٔ إلا إلی ثلاثهٔ مساجد... فلو کانت الأولی کما هو الظاهر، کان معنی الحدیث عدم شد الرحال إلی أی مسجد من المساجد سوی المساجد الثلاثهٔ ولا یعنی عدم شد الرحال إلی أی مکان من الأمکنهٔ إذا لم یکن المقصود مسجدا، فالحدیث یکون غیر متعرض لشد الرحال لزیارهٔ الأنبیاء والأئمهٔ الطاهرین والصالحین لأن موضوع الحدیث إثباتا ونفیا هو المساجد، وأما غیر ذلک فلیس داخلا فیه، فالاستدلال به علی تحریم شد الرحال إلی غیر المساجد، باطل. وأما الصورهٔ الثانیهٔ: فلا یمکن الأخذ بها إذ یلزمها کون جمیع السفرات محرمهٔ سواء کان السفر لأجل زیارهٔ المسجد أو غیره من الأمکنهٔ، وهذا لا یلتزم به أحد من الفقهاء. ثم إن النهی عن شد الرحال إلی أی مسجد غیر المساجد الثلاثهٔ لیس نهیا تحریمیا، وإنما هو إرشاد إلی عدم الجدوی فی سفر کهذا، وذلک لأن المساجد الأخری لا تختلف من حیث الفضیلهٔ، فالمساجد الجامعهٔ کلها متساویهٔ فی الفضیلهٔ، فمن العبث ترک الصلاهٔ فی جامع هذا البلد والسفر إلی جامع بلد آخر [صفحه ۱۴۸] مع أنهما متماثلان. وفی هذا الصدد یقول الغزالی: القسم الثانی وهو أن یسافر

لأجل العبادة إما لحج أو جهاد... ويدخل في جملته: زيارة قبور الأنبياء (عليهم السلام) وزيارة قبور الصحابة والتابعين وسائر العلماء والأولياء، وكل من يتبرك بمشاهدته في حياته يتبرك بزيارته بعد وفاته، ويجوز شد الرحال لهذا الغرض، ولا يمنع من هذا قوله (صلى الله عليه وآله وسلم "): لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى، لأن ذلك في المساجد، فإنها متماثلة (في الفضيلة) بعد هذه المساجد، وإلا فلا فرق بين زيارة قبور الأنبياء والأولياء والعلماء في أصل الفضل، وإن كان يتفاوت فبالدرجات تفاوتا عظيما بحسب اختلاف درجاتهم عند الله [" ۲۳۳] . يقول الدكتور عبد الملك السعدي: إن النهي عن شد الرحال إلى المساجد الأخرى لأجل أن فيه إتعاب النفس دون جدوى أو زيادة ثواب لأن في الثواب سواء، بخلاف الثلاثة لأن العبادة في المسجد الحرام بمائة ألف، وفي المسجد النبوي بألف، وفي المسجد الأقصى بخمسمائة فزيادة الثواب تحببالسفر إليها وهي غير موجودة في بقية المساجد [۲۳۴] . والدليل على أن السفر لغير هذه المساجد ليس أمرا محرما ما رواه أصحاب الصحاح والسنن ": كان رسول الله يأتي مسجد قباء راكبا وماشيا فيصلي فيه ركعتين [" ۲۳۵] . ولعل استمرار النبي على هذا العمل كان مقترنا لمصلحة تدفعه إلى السفر إلى قباء والصلاة فيه مع كون الصلاة فيه أقل ثوابا من الثواب في مسجده. [صفحه ۱۴۹]

دراسة النهي عن شد الرحال

إن لابن تيمية في المقام كلمة فيها مغالطة واضحة، إذ مع أنه قدر المستثنى منه لفظ المساجد إلا أنه استدل على منع شد الرحال لزيارة قبور الأنبياء والصالحين بمدلوله أي بالقياس الأولوي، فقال في الفتاوى ": فإذا كان السفر إلى بيوت الله غير الثلاثة ليس بمشروع باتفاق الأئمة الأربعة بل قد نهى عنه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فكيف بالسفر إلى بيوت المخلوقين الذين تتخذ قبورهم مساجد وأوثانا وأعيادا ويشرك بها وتدعى من دون الله حتى أن كثير من معظميها يفضل الحج إليها على الحج إليبيت الله [" ۲۳۶] . ولو صح ذلك النقل من ابن تيمية ففي كلامه أوهام شتى وإليك بيانها: ۱ - قال ": إذا كان السفر إلى بيوت الله غير الثلاثة ليس بمشروع. " يلاحظ عليه: من أين وقف على أن السفر إلى غير المساجد الثلاثة محرم، وقد عرفت أن النهي ليس تحريميا مولويا وإنما هو إرشاد إلى عدم الجدوى، ولأجل ذلك لو ترتبت على السفر مصلحة لجاز كما عرفت من سفر النبي إلى مسجد قباء مرارا. ۲ - نسب عدم المشروعية إلى الأئمة الأربعة، إلا أننا لم نجد نصا منهم على التحريم، ووجود الحديث في الصحاح لا يدل على أنهم فسروا الحديث بنفس ما فسر به ابن تيمية. ولا يخفى على الأئمة ظهور الحديث في الدلالة على عدم الجدوى، لا كون العمل محرما. [صفحه ۱۵۰] ۳ - إن عدم جواز السفر إلى غير المساجد الثلاثة لا يكون دليلا على عدم جوازه إلى (بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه) [۲۳۷] إذ لا ملازمة بينهما، لأنه لا يترتب على السفر في غير مورد الثلاثة أية فائدة سوى تحمل عناء السفر، وقد عرفت أن فضيلة أي جامع في بلد، نفسها في البلد الآخر، وليس اكتساب الثواب متوقفا على السفر، وهذا بخلاف المقام فإن درك فضيلة قبر النبي يتوقف على السفر، ولا يدرك بدونه. ۴ - يقول ": إن المسلمين يتخذون قبور الأنبياء أوثانا وأعيادا ويشرك بها (" كبرت كلمة تخرج من أفواههم) أفمن يشهد كل يوم بأن محمدا عبده ورسوله ويكرمه ويعظمه لأنه سفير التوحيد ومبلغه، - أفهل - يمكن أن يتخذ قبره وثنا؟! ۵ - يقول ": تدعى من دون الله " إن عبادة الغير حرام لا ـ مطلق دعوته، فعامة المسلمين حتى ابن تيمية يقول في صلاته " السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته. " والمراد من قوله سبحانه: (ولا تدعوا مع الله أحدا) (الجن - ۱۸): لا تعبدوا مع الله أحدا. قال سبحانه: (أدعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) (غافر - ۶۰) فسمى سبحانه دعوته: عبادة فإذا الدعوة على قسمين: دعوة عبادية إذا كان معتقدا بإلوهية المدعو بنحو من الأنحاء، ودعوة غير عبادية، إذا دعاه على أنه عبد من عباده الصالحين، يستجاب دعاؤه عند الله، والدعوة بهذا النوع تؤكد التوحيد. ۶ - نقل: أن بعض المسلمين يفضل السفر إلى تلك الأماكن على الحج إلى بيت الله، لكنها فرية بلا مرية، وليس على وجه البسيطة مسلم واع يعتقد بهذا ويعمل عليه. ۷ - لو كان السفر إلى القبور أمرا محرما فلماذا شد النبي الرحال لزيارة قبر [صفحه ۱۵۱] أمه بالأبواء وهو منطقة بين مكة والمدينة، أفصار

النبی بهذا - والعیاذ بالله - مشرکا أو أن الروایة التی أطبق المحدثون علی نقلها مکذوبة، الله لا هذا ولا ذاک وأنما........ ۸ - إن ما ذکره من أسباب المنع تتحقق للمجاور للقبر بدون شد الرحال، فاللازم منع ارتکاب المحرمات عند قبره لا منع السفر إلیه. ۹ - احتمال أن المراد من زیارة القبور هو زیارة جمیع القبور بدون تخصیص لزیارة قبر مشخص، احتمال ساقط وذلک لأن " ال (" الجنسیة) إذا دخلت علی الجمع أبطلت جمعیته وصار المراد بالمدخول أی فرد یتحقق به جنس القبر ویستوی فی ذلک المفرد والجمع. ۱۰ - کیف یقال ذلک مع أن السیدة عائشة - رضی الله عنها - کانت تزور قبر أخیها عبد الرحمن بخصوصه [۲۳۸] حتی أن النبی یخص بعض القبور بالزیارة وقد وضع حجرات علی قبر أخیه من الرضاعة عثمان بن مضعون وقال ": لتعرف بها قبر أخی " ولا تترتب علی التعرف فائدة سوی زیارته. [صفحه ۱۵۲]

القبض بین البدعة والسنة

اشاره

إن قبض الید الیسری بالیمنی مما اشتهر ندبه بین فقهاء أهل السنة. فقالت الحنفیة: إن التکتف مسنون ولیس بواجب، والأفضل للرجل أن یضع باطن کفه الیمنی علی ظاهر کفه الیسری تحت سرته، وللمرأة أن تضع یدیها علی صدرها. وقالت الشافعیة: یسن للرجل والمرأة، والأفضل وضع باطن یمناه علی ظهر یسراه تحت الصدر وفوق السرة مما یلی الجانب الأیسر. وقالت الحنابلة: إنه سنة، والأفضل أن یضع باطن یمناه علی ظاهر یسراه، ویجعلها تحت السرة. وشذت عنهم المالکیة فقالوا: یندب إسدال الیدین فی الصلاة الفرض، وقالت جماعة أیضا قبلهم، منهم: عبد الله بن الزبیر، وسعید بن المسیب، وسعید بن جبیر، وعطاء، وابن جریج، والنخعی، والحسن البصری، وابن سیرین، وجماعة من الفقهاء. والمنقول عن الإمام الأوزاعی التخییر بین القبض والسدل [۲۳۹] . [صفحه ۱۵۳] وأما الشیعة الإمامیة، فالمشهور أنه حرام ومبطل، وشذ منهم من قائل بأنهمکروه، کالحلبی فی الکافی [۲۴۰] . ومع أن غیر المالکیة من المذاهب الأربعة قد تصوبوا وتصعدوا فی المسألة، لکن لیس لهم دلیل مقنع علی جوازه فی الصلاة، فضلا عن کونه مندوبا، بل یمکن أن یقال: إن الدلیل علی خلافهم، والروایات البیانیة عن الفریقین التی تبین صلاة الرسول خالیة عن القبض، ولا یمکن للنبی الأکرم أن یترک المندوب طیلة حیاته أو أکثرها، وإلیک نموذجین من هذه الروایات: أحدهما عن طریق أهل السنة، والآخر عن طریق الشیعة الإمامیة، وکلاهما یبینان کیفیة صلاة النبی ولیست فیهما أیة إشارة إلی القبض فضلا عن کیفیته.

دراسة حدیث أبی حمید الساعدی

روی حدیث أبی حمید الساعدی غیر واحد من المحدثین، ونحن نذکره بنص البیهقی، قال: أخبرناه أبو عبد الله الحافظ: فقال أبو حمید الساعدی: أنا أعلمکم بصلاة رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم)، قالوا: لم، ما کنت أکثرنا له تبعا، ولا أقدمنا له صحبة؟! قال: بلی، قالوا: فأعرض علینا، فقال: کان رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) إذا قام إلی الصلاة رفع یدیه حتی یحاذی بهما منکبیه، ثم یکبر حتی یقر کل عضو منه فی موضعه معتدلا، ثم یقرأ، ثم یکبر ویرفع یدیه حتی یحاذی بهما منکبیه، ثم یرکع ویضع راحتیه علی رکبتیه، ثم یعتدل ولا ینصب رأسه ولا یقنع، ثم یرفع رأسه، فیقول: سمع الله لمن حمده، ثم یرفع یدیه حتی یحاذی بهما منکبیه حتی یعود کل عظم منه إلی موضعه معتدلا، ثم یقول: الله أکبر، ثم یهوی إلی [صفحه ۱۵۴] الأرض فیجافی یدیه عن جنبیه، ثم یرفع رأسه فیثنی رجله الیسری فیقعد علیها ویفتح أصابع رجلیه إذا سجد، ثم یعود، ثم یرفع فیقول: الله أکبر، ثم یثنی برجله فیقعد علیها معتدلا حتی یرجع أو یقر کل عظم موضعه معتدلا، ثم یصنع فی الرکعة الأخری مثل ذلک، ثم إذا قام من الرکعتین کبر ورفع یدیه حتی یحاذی بهما منکبیه کما فعل أو کبر عند افتتاح صلاته، ثم یصنع مثل ذلک فی بقیة صلاته، حتی إذا کان فی السجدة التی فیها التسلیم

أخر رجله اليسرى وقعد متوركا على شقه الأيسر، فقالوا جميعا: صدق هكذا كان يصلى رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) [۲۴۱] . والذى يوضح صحة الاجتماع به الأمور التالية: ۱ - تصديق أكابر الصحابة [۲۴۲] وهذا العدد لأبى حميد يدل على قوة الحديث، وترجيحه على غيره من الأدلة. ۲ - أنه وصف الفرائض والسنن والمندوبات ولم يذكر القبض، ولم ينكروا عليه، أو يذكروا خلافه، وكانوا حريصين على ذلك لأنهم لم يسلموا له أول الأمر أنه أعلمهم بصلاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل قالوا جميعا: صدقت هكذا كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يصلى، ومن البعيد جدا نسيانهم وهم عشرة، وفى مجال المذاكرة. ۳ - الأصل فى وضع اليدين هو الإرسال، لأنه الطبيعى فدل الحديث عليه. ۴ - هذا الحديث لا يقال عنه إنه عام وأحاديث القبض خصصته، لأنه وصف وعدد جميع الفرائض والسنن والمندوبات وكامل هيئة الصلاة، وهو فى معرض التعليم والبيان، والحذف فيه خيانة، وهذا بعيد عنه وعنهم. [صفحه ۱۵۵] ۵ - بعض من حضر من الصحابة قد روى أحاديث القبض، فلم يعترض، فدل على أن القبض منسوخ، أو على أقل أحواله بأنه جائز للاعتماد لمن طول فى صلاته، وليس من سنن الصلاة، ولا من مندوباتها، كما هو مذهب الليث بنسعد، والأوزاعى، ومالك [۲۴۳] . هذا هو الحديث الذى قام ببيان كيفية صلاة النبى وقد روى عن طريق أهل السنة، وقد عرفت وجه الدلالة، وإليك ما رواه الشيعة الإمامية.

دراسة حديث حماد بن عيسى

اشاره

روى حماد بن عيسى عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال ": ما أقبح بالرجل أن يأتى عليه ستون سنة أو سبعون سنة فما يقيم صلاة واحدة بحدودها تامة " قال حماد: فأصابنى فى نفسى الذل، فقلت: جعلت فداك فعلمنى الصلاة، فقام أبو عبد الله مستقبل القبلة منتصبا فأرسل يديه جميعا على فخذيه قد ضم أصابعه وقرب بين قدميه حتى كان بينهما ثلاثة أصابع مفرجات، واستقبل بأصابع رجليه (جميعا) لم يحرفهما عن القبلة بخشوع واستكانة، فقال: الله أكبر، ثم قرأ الحمد بترتيل، وقل هو الله أحد، ثم صبر هنيئة بقدر ما تنفس وهو قائم، ثم قال: الله أكبر، وهو قائم ثم ركع وملأ كفيه من ركبتيه مفرجات، ورد ركبتيه إلى خلفه حتى استوى ظهره، حتى لو صبت عليه قطرة ماء أو دهن لم تزل لاستواء ظهره وتردد ركبتيه إلى خلفه، ونصب عنقه، وغمض عينيه ثم سبح ثلاثا بترتيل وقال: سبحان ربى العظيم وبحمده، ثم استوى قائما، فلما استمكن من القيام قال: سمع الله لمن حمده، ثم كبر وهو قائم، ورفع يديه حيال وجهه، وسجد، ووضع يديه إلى الأرض قبل ركبتيه وقال: سبحان ربى الأعلى وبحمده، ثلاث مرات، ولم يضع شيئا من [صفحه ۱۵۶] بدنه على شئ منه، وسجد على ثمانية أعظم: الجبهة، والكفين، وعينى الركبتين، وأنامل إبهامى الرجلين، والأنف، فهذه السبعة فرض، ووضع الأنف على الأرض سنة، وهو الإرغام، ثم رفع رأسه من السجود فلما استوى جالسا قال: الله أكبر، ثم قعد على جانبه الأيسر، ووضع ظاهر قدمه اليمنى على باطن قدمه اليسرى، وقال: أستغفر الله ربى وأتوب إليه، ثم كبر وهو جالس وسجد الثانية، وقال كما قال فى الأولى ولم يستعن بشئ من بدنه على شئ منه فى ركوع ولا سجود، وكان مجنحا، ولم يضع ذراعيه على الأرض، فصلى ركعتين على هذا. ثم قال ": يا حماد هكذا صل، ولا تلتفت، ولا تعبث بيديك وأصابعك، ولا تبزق عن يمينك ولا (عن) يسارك ولا بين يديك [" ۲۴۴] . ترى أن الروايتين بصدد بيان كيفية الصلاة المفروضة على الناس وليست فيهما أية إشارة إلى القبض بأقسامه المختلفة فلو كان سنة لما تركه الإمام فى بيانه، وهو بعمله يجسد لنا صلاة الرسول، لأنه أخذه عن أبيه الإمام الباقر، وهو عن أبيه عن آبائه، عن أمير المؤمنين، عن الرسول الأعظم - صلوات الله عليهم أجمعين - فيكون القبض بدعة، لأنه إدخال شئ فى الشريعة وهو ليس منه. ثم إن للقائل بالقبض أدلة نأخذ بدراستها: إن مجموع ما يمكن الاستدلال به على أن القبض سنة فى الصلاة لا يعدو عن مرويات ثلاثة: ۱ - حديث سهل بن سعد. رواه البخارى. ۲ - حديث وائل بن حجر. رواه مسلم ونقله البيهقى بأسانيد ثلاثة. ۳ -

حديث عبد الله بن مسعود. رواه البيهقى فى سننه. [صفحه ۱۵۷] وإليك دراسة كل حديث:

حديث سهل بن سعد

روى البخارى عن أبى حازم، عن سهل بن سعد، قال ": كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى فى الصلاة "قال أبو حازم: لا أعلمه إلا ينمى ذلك إلى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) [۲۴۵] . قال إسماعيل [۲۴۶] : ينمى ذلك ولم يقل ينمى. والرواية متكفلة لبيان كيفية القبض إلا أن الكلام فى دلالته بعد تسليم سنده. ولا يدل عليه بوجهين: أولا: لو كان النبى الأكرم هو الآمر بالقبض فما معنى قوله ": كان الناس يؤمرون؟ " أوما كان الصحيح عندئذ أن يقول: كان النبى يأمر؟ أوليس هذا دليلا على أن الحكم نجم بعد ارتحال النبى الأكرم حيث إن الخلفاء وأمراءهم كانوا يأمرون الناس بالقبض بتخيل أنه أقرب للخشوع؟ ولأجله عقد البخارى بعده بابا باسم باب الخشوع. قال ابن حجر: الحكمة فى هذه الهيئة أنه صفة السائل الذليل، وهو أمنع عن العبث وأقرب إلى الخشوع، كان البخارى قد لاحظ ذلك وعقبه بباب الخشوع. وثانيا: أن فى ذيل السند ما يؤيد أنه كان من عمل الآمرين، لا الرسول الأكرم نفسه حيث قال: قال إسماعيل ": لا أعلمه إلا ينمى ذلك إلى النبى " بناء على قراءة الفعل [صفحه ۱۵۸] بصيغة المجهول. ومعناه أنه لا يعلم كونه أمرا مسنونا فى الصلاة غير أنه يعزى وينسب إلى النبى، فيكون ما يرويه سهل به سعد مرفوعا. قال ابن حجر: ومن اصطلاح أهل الحديث إذا قال الراوى: ينميه، فمراده:يرفع ذلك إلى النبى [۲۴۷] . هذا كله إذا قرأناه بصيغة المجهول، وأما إذا قرأناه بصيغة المعلوم، فمعناه أن سهلا ينسب ذلك إلى النبى، فعلى فرض صحة القراءة وخروجه بذلك من الإرسال والرفع، يكون قوله ": لا أعلمه إلا "... معربا عن ضعف العزو والنسبة، وأنه سمعه عن رجل آخر ولم يسم.

حديث وائل بن حجر

وروى بصور: ۱ - روى مسلم، عن وائل بن حجر: أنه رأى النبى رفع يديه حين دخل فى الصلاة كبر، ثم التحف بثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى، فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثم رفعهما، ثم كبر فركع... [۲۴۸] . والاحتجاج بالحديث احتجاج بالفعل، ولا يحتج به إلا أن يعلم وجهه، وهو بعد غير معلوم، لأن ظاهر الحديث أن النبى جمع أطراف ثوبه فغطى صدره به، [صفحه ۱۵۹] ووضع يده اليمنى على اليسرى، وهل فعل ذلك لأجل كونه أمرا مسنونا فى الصلاة، أو فعله لئلا يسترخى الثوب بل يلصق الثوب بالبدن ويتقى به نفسه عن البرد؟ والفعل أمر مجهول العنوان، لا يكون حجة إلا إذا علم أنه فعل به لأجل كونه مسنونا. إن النبى الأكرم صلى مع المهاجرين والأنصار أزيد من عشر سنوات، فلو كان ذلك ثابتا من النبى لكثر النقل وذاع، ولما انحصر نقله بوائل بن حجر، مع ما فى نقله من الاحتمالين. نعم روى بصورة أخرى ليس فيه قوله ": ثم التحف بثوبه " وإليك صورته: ۲ - روى البيهقى بسنده عن موسى بن عمير: حدثنى علقمة بن وائل، عن أبيه: أن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) كان إذا قام فى الصلاة قبض على شماله بيمينه، ورأيت علقمة يفعله [۲۴۹] . وبما أنه إذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصة فالثانية هى المتعينة، فيلاحظ عليها بما لوحظ على الأولى وأن وجه الفعل غير معلوم. على أنه لو كان النبى مقيما على هذا العمل، لاشتهر بين الناس، مع أن قوله ": ورأيت علقمة يفعله " يعرب عن أن الرواى تعرف على السنة من طريقه. ۳ - رواه البيهقى أيضا بسند آخر عن وائل بن حجر [۲۵۰] ويظهر الإشكال فيه بنفس ما ذكرناه فى السابق. [صفحه ۱۶۰]

حديث عبدالله بن مسعود

روى البيهقى مسندا عن ابن مسعود - رضى الله عنه - أنه كان يصلى فوضع يده اليسرى على اليمنى فرآه النبى (صلى الله عليه وآله

وسلم) فوضع يدهاليمنى على اليسرى [۲۵۱] . يلاحظ عليه: مضافا إلى أنه من البعيد أن لا ـ يعرف مثل عبد الله بن مسعود ذلك الصحابى الجليل ما هو المسنون فى الصلاة مع أنه من السابقين فيالإسلام، أن فى السند هشيم بن بشير وهو مشهور بالتدليس [۲۵۲] . ولأجل ذلك نرى أن أئمة أهل البيت كانوا يتحرزون عنه ويرونه من صنع المجوس أمام الملك. روى محمد بن مسلم عن الصادق أو الباقر (عليه السلام) قال: قلت له: الرجل يضع يده فى الصلاة - وحكى - اليمنى على اليسرى؟ فقال: ذلك التكفير، لا يفعل. وروى زرارة عن أبى جعفر (عليه السلام) أنه قال: وعليك بالإقبال على صلاتك، ولا تكفر، فإنما يصنع ذلك المجوس. وروى الصدوق بإسناده عن على (عليه السلام) أنه قال: وعليك بالإقبال على صلاتك، ولا تكفر، فإنما يصنع ذلك المجوس. وروى الصدوق بإسناده عن على (عليه السلام) أنه قال: لا يجمع المسلم يديه فى صلاته وهو قائم بين يدى الله عز وجل يتشبه بأهل الكفر - يعنيالمجوس - [۲۵۳] . [صفحه ۱۶۱] وفى الختام نلفت نظر القارئ إلى كلمة صدرت من الدكتور على السالوس، فهو بعد ما نقل آراء فقهاء الفريقين، وصف القائلين بالتحريم والإبطال بقوله ": وأولئك الذين ذهبوا إلى التحريم والإبطال، أو التحريم فقط،يمثلون التعصب المذهبى وحب الخلاف، تفريقا بين المسلمين [" ۲۵۴] . ما ذنب الشيعة إذا هداهم الاجتهاد والفحص فى الكتاب والسنة إلى أن القبض أمر حدث بعد النبى الأكرم، وكان الناس يؤمرون بذلك أيام الخلفاء، فمن زعم أنه جزء من الصلاة فرضا أو استحبابا، فقد أحدث فى الدين ما ليس منه، أفهل جزاء من اجتهد أن يرمى بالتعصب المذهبى وحب الخلاف؟! ولو صح ذلك، فهل يمكن توصيف الإمام مالك به؟ لأنه كان يكره القبض مطلقا، أو فى الفرض أفهل يصح رمى إمام دار الهجرة بأنه كان يحب الخلاف؟! أجل لماذا لا يكون عدم الإرسال ممثلا للتعصب المذهبى وحب الخلاف بين المسلمين، يا ترى؟! [صفحه ۱۶۲]

صلاة الضحى

اشاره

صلاة الضحى من النوافل الرواتب المشهورة فى كتب الفقه والحديث لأهل السنة وإن كانت مجهولة ومتروكة عند الكثير من عامتهم. وفى هذه العجالة نلقى نظرة خاطفة على ما يتعلق بصلاة الضحى من قبيل: حكمها وأقوال الفقهاء حولها، ووقتها، وعدد ركعاتها وأدلة مشروعيتها عندهم وبالأخير نظر فقهاء الشيعة حولها. ما هو حكمها؟ صلاة الضحى على المشهور عندهم سنة كما عليه الحنابلة والحنفية والشافعية. وفى مقابل المشهور هناك أقوال أخر وهى: ۱ - إنها مندوبة - كما عليه المالكية - فيستحب المداومة عليها. ۲ - لا تستحب أصلا. [صفحه ۱۶۳] ۳ - يستحب فعلها تارة وتركها أخرى فلا يستحب المداومة عليها. ۴ - تستحب صلاتها والمحافظة عليها فى البيوت. ۵ - لا تشرع إلا بسبب مثل الشكر وغيره. ۶ - إنها بدعة [۲۵۵] . متى وقتها؟ وقتها من ارتفاع الشمس قدر رمح، إلى زوالها والأفضل أن يبدأها بعد ربع النهار. وعبر عن وقتها بهذه العبارة أيضا: وأفضل وقتها إذا علت الشمس واشتد حرها ويمتد وقتها إلى زوال الشمس، وأوله حين تبيض الشمس [۲۵۶] . كم عدد ركعاتها؟ أقلها ركعتان وأكثرها ثمان، وقيل أثنتا عشرة ركعة، وقال الحنفية: أكثرها ست عشرة، وذهب بعض الشافعية والطبرى إلى أنه لا حد لأكثرها. وقالوا بأنه يكره أن يصلى فى نفل النهار زيادة على أربع ركعات بتسليمة واحدة [۲۵۷] . ما هى أدلة مشروعيتها عندهم؟ لا دليل لهم على مشروعيتها إلا مجموعة أحاديث وردت فى مجاميعهم الحديثية. [صفحه ۱۶۴] ولكن بعد التمحيص والتنقيب يتجلى عدم نهوضها للحجية على ذلك. لأنها إما مجملة تقصر دلالتها عن الإثبات، وإما مروية عن طرق لا يصح الاحتجاج بها. مضافا إلى معارضتها بأحاديث نافية للمشروعية راجحة عليها سندا ودلالة. وإليك نماذج من تلك الطوائف الثلاث، وعليها يمكن قياس سائر الأحاديث التى لم نذكرها هنا رعاية للاختصار:

الاحاديث المحاطة بالإجمال، منها

۱ – ما روى عن نعيم بن هماز، قال: سـمعت النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) يقول: قال الله عز وجل: يا ابن آدم لا تعجزنى من أربع ركعـات فى أولنهـارك أكفك آخره [۲۵۸] . رواه أبـو داود وأحمـد والترمـذى. ولفظه: ابن آدم اركـع من أول النهـار أربع ركعـات أكفك آخره. " وليس فى هذا تصـريح بصلاة الضحى ولا ظهور لاحتمال أن المقصود من الأربع هو فريضة الفجر ونافلتها كما اختاره ابن تيميـة وابن قيم [۲۵۹] واحتملهـالبعض الآخر مثل الشوكانى والعراقى [۲۶۰] . ۲ – مـا روى عن أبى هريرة قـال ": أوصـانى خليلى بثلاث لا أدعهن حتى [صـفحه ۱۶۵] أموت: صوم ثلاثة أيام من كل شـهر، وصـلاة الضـحى ونوم على وتر [" ۲۶۱] . احتمل فى هذا الحديث اختصاص الوصـية بأبى هريرة وأمثاله الذين لا يستيقظون لنافلة الليل أو ينشـغلون عنها، بأن يصـلوها فى الضحى قضاء ويؤيده قوله ": ونوم على وتر. " قـال ابن قيم ": وأما أحاديث الترغيب فيها والوصـية بها فالصـحيح منها كحـديث أبى هريرة وأبى ذر لا يـدل على أنها سـنة راتبة لكل أحد، وإنما أوصـى أبا هريرة بذلك، لأنه قد روى أن أبا هريرة كان يختار درس الحديث بالليل على الصـلاة فأمره بالضـحى بـدلا من قيام الليل، ولهذا أمره لا ينام حتى يوتر ولم يأمربذلك أبا بكر وعمر وسائر الصـحابة [" ۲۶۲] . ۳ – روى عن عبيـد الله بن عبـد الله بن عتبـة أنه قال ": دخلت على عمر بن الخطاب بالهاجرة فوجدته يسبح فقمت وراءه فقربنى حتى جعلنى حذاءه عنيمينه، فلمـا جاء يرفأ تأخرت فصـففنا وراءه [" ۲۶۳] . ولكن عمـل الخليفـة مجهول العنوان فمن أين يعلم بأنه كان يصـلى الضـحى؟ خاصـة مع شـهادة ولـده كما سيأتى بأنه ما كان يصـليها. ثم إن الهاجرة لغـة ليس بمعنى الضـحى، بل " بمعنى نصف النهار عند زوال الشـمس إلى العصر [" ۲۶۴] على المشـهور، فسبحة الهاجرة تنطبق على نافلـة الظهر وبناء على ما حكى عن ابن السـكيت بأن: الهاجرة إنما تكون بالقيظ وقبل الظهر بقليل وبعـدها بقليل [۲۶۵] فالرواية مجملة إذ كما يحتمل فيها صـلاة الضحى يحتمل نافلة [صفحه ۱۶۶] الظهر ولا مرجـح للأول على الثانى. ۴ – ما روى عن أبى هريرة قال ": ما رأيت رسول الله (صـلى الله عليه وآلهوسـلم) يصـلى الضحى قـط إلا مرة [" ۲۶۶] . فصدر الحديث ينفى صـلاة الضـحى وذيله مجمل لاحتمال أن النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) كان قد صلى صلاة بسـبب آخر كالحاجة أو غيرها وخفى على أبى هريرة فتصور أنه صلى الضحى، إذ ليس فيه أن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أعرب عن نية عمله. ۵ – ما روى عن أنس أنه قال ": رأيت رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسـلم) فى سفر صلى سبحة الضحى ثمانى ركعات فلما انصرف قال ": إنى صليت صلاة رغبة ورهبة، سألت ربى ثلاثا فأعطانى اثنين ومنعنى واحدة: سألته ألا يبتلى أمتى بالسنين ففعل، وسألته ألا يظهر عليهم عدوهم ففعل، وسألته ألايلبسهم شيعا فأبى على [" ۲۶۷] . يرد على الاستدلال به، أولا: مثل ما مضى على سابقه، وثانيا: يتناقض ذيله مع الواقع التاريخى للأمة الإسـلامية، فكم من بلد إسلامى ابتلى بالقحط والسنين، وما أكثر البلدان الإسلامية التى وقعت تحت سيطرة أعدائها فى الزمن الغابر والحاضر. وهذا مما يطمئننا باختلاقه ووضعه.

الاحاديث الموضوعة

قـال ابن قيم الجوزيـة (۶۹۱ – ۷۵۱) فى تقييم أحـاديث صـلاة الضـحى: [صـفحه ۱۶۷ "] وعامـة أحـاديث الباب فى أسانيـدها مقال، وبعضها موضوع لا يحلالاحتجاج به [" ۲۶۸] . ثم ذكر عدة أحاديث قد صرح أعلام الرجاليين بكون نقلتها وضاعين كذبة، منها: ۱ – مـا روى عن أنس مرفوعـا ": من داوم على صـلاة الضـحى ولم يقطعها إلا عن علـة كنت أنا وهو فى زورق من نور فى بحر من نور. " وضـعه زكريا بن دريد الكندى عن حميد. ۲ – حـديث يعلى بن أشدق عن عبد الله بن جراد: عن النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) أنه قال ": من صـلى منكم صـلاة الضـحى فليصلها متعبدا، فإن الرجل ليصليها السنة من الدهر ثم ينساها ويدعها فتحن إليه كما تحن الناقة على ولـدها إذا فقـدته. " ويا عجبا للحاكم كيف يحتـج بهـذا وأمثاله؟! فإنه يروى هذا الحديث فى كتاب أفرده للضـحى وهذه نسـخة موضوعـة على رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسـلم)، يعنى نسـخة يعلى بن الأشـدق. وقال ابن عدى: روى يعلى بن الأشدق عن عمه عبد الله بن جراد عن النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) أحاديث كثيرة منكرة وهو وعمه غير معروفين. وبلغنى عن أبى مسـهر قال: قلت ليعلى بن الأشـدق: مـا سـمع عمـك من حـديث رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسـلم)؟ فقـال: جـامع سـفيان وموطأ مالك وشـيئا من

الفوائـد. وقال أبو حاتم بن حبان: لقى يعلى عبد الله بن جراد فلما كبر اجتمع عليه من لا دين له فوضـعوا له شـبها بمائتى حديث فجعل يحدث بها وهو لا يدرى. وهو الذى قال له بعض أصحابنا: أى شئ سمعته عن عبد الله بن جراد؟ فقال: هذه النسخة، وجامع أبى سفيان لا تحل الرواية عنه بحال. [صـفحه ۱۶۸] ۳ - حـديث عمر بن صبيح عن مقاتل بن حبان عن عائشة ": كان رسول الله يصـلى الضـحى اثنتى عشـرة ركعة. " وهو حديث طويل ذكره الحاكم فى صـلاة الضـحى وهو حديث موضوع المتهم به عمر بن صبيح. قال البخارى: حدثنى يحيى بن على بن جبير قال: سـمعت عمر بن صبيح يقول: أنا وضـعت خطبة النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) وقال ابن عدى: منكر الحـديث. وقال ابن حبان: يضع الحـديث على الثقات لا يحل حـديثه إلا على جهـة التعجب منه. وقال الـدارقطنى: متروك، وقال الأزدى: كذاب. ۴ - حـديث عبـد العزيز بن إبـان عن الثورى عن حجـاج بن فرافصـة عن مكحول عن أبى هريرة مرفوعا ": من حافظ على سـبحة الضـحى غفرت ذنوبه وإن كانت بعـدد الجراد وأكثر من زبـد البحر. " ذكره الحاكم أيضا. وعبد العزيز هذا، قال ابن نمير: هو كـذاب. وقال يحيى: ليس بشـئ كـذاب خبيث يضع الحـديث. وقال البخارى والنسائى والدار قطنى: متروك الحديث. ۵ - حديث النهـاس بـن فهـم عـن شـداد عن أبى هريرة يرفعه ": من حافـظ على سـبحة الضـحى غفرت ذنـوبه وإن كـانت أكـثر من زبـد البحر." والنهاس، قال يحيى: ليس بشـئ ضـعيف. كان يروى عن عطاء عن ابن عباس أشـياء منكرة. وقال النسائى: ضـعيف. وقال ابن عـدى: لا يسـاوى شـيئا. وقـال ابن حبـان: كـان يروى المنـاكير عن المشـاهير، ويخالف الثقات، لا يجوز الاحتجاج به. وقالالـدارقطنى: مضـطرب الحديث تركه يحيى القطان [۲۶۹] . [صفحه ۱۶۹]

الاحاديث النافية لمشروعية صلاة الضحى

اشاره

فهى معارضـة للأحاديث المثبتـة وباعتبار قوة دلالتها وأسـنادها رجحها جماعـة من علماء العامة على غيرها كما صـرح بذلك ابن قيم. قال ": وطائفة ثانية ذهبت إلى أحاديث الترك ورجحتها من جهة صحةإسنادها وعمل الصـحابة بموجبها [" ۲۷۰] . منها: ۱ - ما رواه البخارى بسنده عن مورق قال: قلت لابن عمر: أتصلى الضحى؟ قال: لا. قلت: فعمر؟ قال: لا. قلت: فأبو بكر؟ قال: لا. قلت: فالنبى(صلى الله عليه وآله وسـلم)؟ قـال: لاـ أخاله [" ۲۷۱] . ۲ - ومـا رواه أيضـا بسـنده عن عائشـة، قالت: ما رأيت رسول الله (صـلى اللهعليه وآله وسـلم) سبح سبحة الضحى وإنى لأسبحها [" ۲۷۲] . وقد استـدل بعضـهم بهذه الرواية لنفى الضـحى لصحة إسنادها ". قال أبو الحسن على بن بطال: فأخـذ قوم من السـلف بحـديث عائشـة ولم يروا صلاةالضـحى وقال قوم: إنها بدعة [" ۲۷۳] . [صـفحه ۱۷۰] وأما قول عائشة: بأنى أسـبحها، فهو اجتهاد فى مقابل النص ولا قيمة له فى سوق الاعتبار الشرعى. ۳ - وما رواه أيضا بسنده عن عبد الرحمن بن أبى ليلى أنه قال: ما حدثنا أحد أنه رأى النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) يصلى الضحى غير أم هانئ، فإنها قالت: إن النبى (صلى الله عليه وآله وسـلم) دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسلوصلى ثمانى ركعات فلم أر صلاة أخف منها غير أنه يتم الركوع والسجود [" ۲۷۴] . ونفى هـذا الحـديث حديث أحد رأى النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) يصـلى الضـحى، وأما رواية أم هانئ فليست ظاهرة فى صـلاة الضـحى، ويحتمل قويا أن النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) صـلى تلك الركعات شـكرا لله على ما من عليه بفتح مكة. ولذلك ذهب جماعة من علماء العامة " بأنها لا تشرع إلا بسبب [۲۷۵] الخ. " ۴ - ما رواه أحمد بن حنبل بسنده عن عبد الرحمن بن أبى بكرة، قال: رأى أبو بكرة ناسا يصـلون الضحى فقال: إنهم ليصلون صلاة ما صلاها رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) ولا عامة أصحابه - رضى الله عنهم [" - ۲۷۶] . ۵ - ما رواه مسلم فى صحيحه بسنده عن حفص بن عاصم قال: مرضت مرضا فجاء ابن عمر يعودنى. قال: وسألته عن السـبحة فى السفر؟ فقال: صحبت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فى السفر فما رأيته يسبح ولو كنت مسبحالأتممت وقد قال الله: (لقـد كـان لكم فى رسـول الله أسوة حسـنة [(" ۲۷۷] . [صـفحه ۱۷۱] ۶ - ومـا رواه البخارى بسـنده عن مجاهـد، قال: دخلت أنا

وعروة بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة وإذ أناس يصلون فيالمسجد صلاة الضحى. قال: فسألناه عن صلاتهم؟ فقال: بدعة [" ۲۷۸] . ۷ – وروی عن الشعبی قال ": سمعت ابن عمر يقول: ما ابتدع المسلمونأفضل من صلاة الضحى " [۲۷۹] . ففی هاتين الروايتين صرح ابن عمر بكون صلاة الضحى بدعة، وإن رآها فضيلة بناء على مسلك والده فی جواز الابتداع الحسن. ۸ – روی عن ابن عباس أنه قال (صلى الله عليه وآله وسلم "): أمرتبالضحى ولم تؤمروا بها [" ۲۸۰] . بناء على صحة الحديث، فالظاهر أن المراد من الأمر هنا هو أصل التشريع لا الوجوب لأنه لم يثبت وجوب شئ من النوافل على النبی (صلى الله عليه وآله وسلم) خاصة ما عدا نافلة الليل. وعليه فلم تشرع نافلة الضحى للمسلمين لأنه نفى الأمر بها عليهم. إلى هنا تبين أنه لم يوجد حديث صحيح فيه دلالة واضحة على مشروعية صلاة الضحى. وأما ما ادعيت صحته فهو إما معارض بالراجح عليه سندا ودلالة، أو فيه إجمال لا يمكن أن يستدل به على المقصود. [صفحه ۱۷۲]

موقف الإمامية من صلاة الضحى

صلاة الضحى عند فقهاء الإمامية، بدعة لا يجوز فعلها. وقد اتفقوا وأجمعوا على هذا الرأی كما صرح بذلك السيد الشريف المرتضى فی رسائله [۲۸۱] وشيخ الطائفة فی الخلاف [۲۸۲] ، والعلامة الحلی فی المنتهی [۲۸۳] ، والعلامة المجلسی فی البحار [۲۸۴] ، والمحدث البحرانی فيالحدائق الناضرة [۲۸۵] . ويدل على هذا الرأی قبل الإجماع، أولا: عدم الدليل الشرعی المعتبر على مشروعية صلاة الضحى، وهذا يكفی للقول بعدمها إذ لا يطالب النافی بدليل، بل الدليل على المدعی. وثانيا: الأخبار المستفيضة الواردة عن طرق أهل البيت (عليهم السلام) النافية لمشروعية صلاة الضحى والمصرح فی بعضها أن العمل بها بدعة ومعصية، منها: ۱ – ما رواه الشيخ الطوسی عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة وابن مسلم والفضيل، قالوا: سألناهما (عليهما السلام) عن الصلاة فی رمضان نافلة بالليل جماعة؟ فقالا: إن النبی (صلى الله عليه وآله وسلم) كان إذا صلى العشاء الآخرة انصرف إلى منزله، ثم يخرج من آخر الليل إلى المسجد فيقوم فيصلی فخرج فی أول ليلة من شهر رمضان ليصلی كما كان يصلی، فاصطف الناس خلفه فهرب منهم [صفحه ۱۷۳] إلى بيته وتركهم ففعلوا ذلک ثلاثة ليال، فقام فی الرابع على منبره فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ": أيها الناس إن الصلاة بالليل فی شهر رمضان النافلة فی جماعة بدعة، وصلاة الضحى بدعة فلا تجتمعوا ليلا فی شهر رمضان ولا تصلوا صلاة الضحى فإن ذلک معصية، ألا وأن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها إلى النار " ثم نزل وهو يقول ": وقليل فيسنة خير من كثير فی بدعة [" ۲۸۶] . ۲ – ما حكی عن دعائم الإسلام عن أبی جعفر الباقر (عليه السلام) أنه قال لرجل من الأنصار سأله عن صلاة الضحى فقال ": إن أول من ابتدعها قومک الأنصار سمعوا قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "): صلاة فی مسجدی تعدل ألف صلاة " فكانوا يأتون من ضياعهم ضحى فيدخلون المسجد فيصلون، فبلغ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فنهاهم عنه [۲۸۷] . [صفحه ۱۷۴]

اقامة صلاة التراويح جماعة

اشاره

اتفقت كلمة الفقهاء على أن نوافل شهر رمضان (صلاة التراويح) سنة مؤكدة، وأول من سنها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقال: من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه [۲۸۸] . إن استجلاء الحق فی جواز إقامتها جماعة، أو كونها بدعة يطلب تقديم أمور:

هل تسن الجماعة فی مطلق النوافل أو لا؟

المشهور عند أهل السنة جواز إقامة النوافل بالجماعة وأن الأفضل في بعضها إقامتها منفردا، وإليك تفصيل مذاهبهم: قالت المالكية: الجماعة في صلاة التراويح مستحبة أما باقي النوافل فإن صلاتها جماعة تارة يكون مكروها، وتارة يكون جائزا، فيكون مكروها إذا صليت بالمسجد أو صليت بجماعة كثيرين، أو كانت بمكان يكثر تردد الناس عليه، [صفحه ۱۷۵] وتكون جائزة إذا كانت بجماعة قليلة، ووقعت في المنزل ونحوه في الأمكنة التي لا يتردد عليها الناس. وقالت الحنفية: تكون الجماعة سنة كفاية في صلاة التراويح والجنازة، وتكون مكروهة في صلاة النوافل مطلقا والوتر في غير رمضان، وإنما تكره الجماعة في ذلك إذا زاد المقتدون عن ثلاث. أما الجماعة في وتر رمضان ففيها قولان مصححان، أحدهما: أنها مستحبة فيه، وثانيهما: أنها غير مستحبة ولكنها جائزة وهذا القول أرجح. وقالت الشافعية: أما الجماعة في صلاة العيدين والاستسقاء والكسوف والتراويح ووتر رمضان فهي مندوبة. وقالت الحنابلة: أما النوافل فمنها ما تسن فيه الجماعة وذلك كصلاة الاستسقاء والتراويح والعيدين، ومنها ما تباح فيه الجماعة كصلاة التهجد و رواتب الصلاة المفروضة [۲۸۹] . وقال المقدسي في الشرح الكبير: ويجوز التطوع في جماعة وفرادى، لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فعل الأمرين كليهما، وكان أكثر تطوعه منفردا ومع ذلك اتفقوا على أن التطوع في البيت أفضل، لقول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "): عليكم بالصلاة في بيوتكم فإن خير صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة. " وقال (عليه السلام "): إذا قضى أحدكم الصلاة في مسجده فليجعل لبيته نصيبا من صلاته، فإن الله جاعل في بيته من صلاته خيرا " رواهما مسلم، وعن زيد بن ثابت أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال ": صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا [صفحه ۱۷۶] إلا المكتوبة " رواه ابن داود، ولأن الصلاة في البيت أقرب إلى الإخلاص وأبعد من الرياء وهو من عمل السر، والسر أفضل منالعلانية [۲۹۰] . قالت الإمامية: تشرع الجماعة في الصلوات الواجبة، ولا تشرع فيالمستحبة، إلا في الاستسقاء والعيدين مع فقد الشروط [۲۹۱] . وقالت المذاهب الأربعة: تشرع مطلقا في الواجبة والمستحبة [۲۹۲] .

التراويح لغة و اصطلاحا

اشاره

التراويح جمع ترويحة وهي في الأصل اسم للجلسة مطلقا، ثم سميت بها الجلسة بعد أربع ركعات في ليالي رمضان، لاستراحة الناس بها، ثم سميت كل أربع ركعات ترويحة، وهي أيضا اسم لعشرين ركعة في الليالي نفسها. قال ابن منظور: والترويحة في شهر رمضان سميت بذلك لاستراحة القوم بعد كل أربع ركعات. وفي الحديث صلاة التراويح، لأنهم كانوا يستريحون بين كل تسليمتين. والتراويح جمع ترويحة، وهي المرة الواحدة من الراحة، تفعيلةمنها، مثل تسليمة من السلام [۲۹۳] .

عدد ركعاتها عند الفريقين

اختلف الفقهاء في عدد صلاة نوافل شهر رمضان، أما الشيعة فقد ذهبت إلى أن نوافل ليالي شهر رمضان، ألف ركعة في تمام الشهر. [صفحه ۱۷۷] قال الإمام الصادق (عليه السلام): مما كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يصنع في شهر رمضان كان يتنفل في كل ليلة ويزيد على صلاته التي كان يصليها قبل ذلك منذ أول ليلة إلى تمام عشرين ليلة، في كل ليلة عشرين ركعة: ثماني ركعات منها بعد المغرب، واثنتي عشرة بعد العشاء الآخرة، ويصلي في العشر الأواخر في كل ليلة ثلاثين ركعة: اثنتي عشرة منها بعد المغرب، وثماني عشرة بعد العشاء الآخرة ويدعو ويجتهد اجتهادا شديدا، وكان يصلي في ليلة إحدى وعشرين: مائة ركعة ويصلي في ليلة ثلاثوعشرين: مائة ركعة ويجتهد فيهما [۲۹۴] . وأما غيرهم فقد قال الخرقي في مختصره: وقيام شهر رمضان عشرونركعة، يعني صلاة

التراويح [۲۹۵] . وقال ابن قدامة في شرحه: والمختار عند أبي عبد الله (الإمام أحمد) عشرون ركعة، وبهذا قال الثوري، وأبو حنيفة، والشافعي. وقال مالك: ستةوثلاثون، وزعم أنه الأمر القديم، وتعلق بفعل أهل المدينة [۲۹۶] . والظاهر أنه ليس في عددها عند أهل السنة دليل معتمد عليه يحكي عن قول الرسول أو فعله أو تقريره، والقول بالعشرين يعتمد على فعل عمر، كما أن القول بالستة والثلاثين يعتمد على فعل عمر بن عبد العزيز. وقد فصل القول في ذلك عبد الرحمان الجزيري في " الفقه على المذاهب الأربعة" وقال: روى الشيخان أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج من جوف الليل ليالي من رمضان، وهي ثلاث متفرقة: ليلة الثالث، والخامس، والسابع والعشرين، وصلى في المسجد، وصلى الناس بصلاته فيها، وكان يصلي بهم ثماني ركعات ويكملون باقيها في بيوتهم، [صفحه ۱۷۸] فكان يسمع لهم أزيز، كأزيز النحل " وقال: ومن هذا يتبين أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) سن لهم التراويح، والجماعة فيها، ولكن لم يصل بهم عشرين ركعة، كما جرى عليه من عهد الصحابة ومن بعدهم إلى الآن، ولم يخرج إليهم بعد ذلك، خشية أن تفرض عليهم، كما صرح به في بعض الروايات، ويتبين أن عددها ليس مقصورا على الثماني ركعات التي صلاها بهم، بدليل أنهم كانوا يكملونها في بيوتهم، وقد بين فعل عمر (رض) أن عددها عشرون، حيث إنه جمع الناس أخيرا على هذا العدد في المسجد، ووافقه الصحابة على ذلك. نعم زيد فيها في عهد عمر بن عبد العزيز – رضي الله عنه – فجعلت ستا وثلاثين ركعة، ولكن كان القصد من هذه الزيادة مساواة أهل مكة في الفضل، لأنهم كانوا يطوفون بالبيت بعد كل أربع ركعات مرة، فرأى – رضي الله عنه – أن يصلي بدل كل طواف أربع ركعات [۲۹۷] . هذا وقد بسط شراح البخاري وغيرهم القول في عدد ركعاتها إلى حد قل نظيره في أبواب العبادات، فمن قائل: إن عدد ركعاتها ۱۳ ركعة، إلى آخر: أنها ۲۰ ركعة، إلى ثالث: أنها ۲۴ ركعة، إلى رابع: أنها ۲۸ ركعة، إلى خامس: أنها ۳۶ ركعة، إلى سادس: أنها ۳۸ ركعة، إلى سابع: أنها ۳۹ ركعة، إلى ثامن: أنها ۴۱ ركعة، إلى تاسع: أنها ۴۷ ركعة، وهلم جرا [۲۹۸] . [صفحه ۱۷۹] والأغرب من هذا تدخل عمر بن عبد العزيز في أمر الشريعة، فأدخل فيها ما ليس منها ليتساوى – في رأيه – أهل المدينة وأهل مكة في الفضل والثواب، فإن فسح المجال لهذا النوع من التدخل يجعل الشريعة ألعوبة بيد الحكام يحكمون فيها بآرائهم.

حكم إقامتها جماعة

إن الشيعة الإمامية – تبعا للإمام علي وأهل بيته (عليهم السلام) – يقيمون نوافل شهر رمضان بلا جماعة ويرون إقامتها جماعة بدعة حقيقية، حدثت بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بمقياس [۲۹۹] ما أنزل الله به من سلطان. قال الشيخ الطوسي: نوافل شهر رمضان تصلى انفرادا والجماعة فيها بدعة. وقال الشافعي: صلاة المنفرد أحب إلي منه، وشنع ابن داود على الشافعي في هذه المسألة، فقال: خالف فيها السنة والإجماع. واختلف أصحاب الشافعي في ذلك على قولين: فقال أبو العباس وأبو إسحاق وعامة أصحابه: صلاة التراويح في الجماعة أفضل بكل حال، وتأولوا قول الشافعي فقالوا: إنما قال: النافلة ضربان، نافلة سن لها الجماعة، وهي: العيدان، والخسوف، والاستسقاء. ونافلة لم تسن لها الجماعة، مثل: ركعتي الفجر، والوتر، وما سن لها الجماعة أوكد مما لم تسن لها الجماعة، ثم قال: فأما قيام شهر رمضان فصلاة المنفرد أحب إلي، يعني ركعات الفجر والوتر، التي تفعل على الانفراد أوكد عن قيام شهر رمضان. [صفحه ۱۸۰] والقول الثاني: منهم من قال بظاهر كلامه، فقال: صلاة التراويح على الانفراد أفضل منها في الجماعة، بشرطين، أحدهما: أن لا ـ تختل الجماعة بتأخره عن المسجد، والثاني: أن يطيل القيام والقراءة فيصلي منفردا، أو يقرأ أكثر مما يقرأ إمامه. وقد نص في القديم على أنه لو صلى في بيته في شهر رمضان فهو أحب إلي، وإن صلاها في جماعة فهو حسن، واختار أصحابه مذهب أبي العباس وأبي إسحاق. ثم استدل الشيخ الطوسي على مذهب الإمامية بإجماعهم على أن ذلك بدعة، وأيضا روى زيد بن ثابت [۳۰۰] : أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال:صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في المسجد إلا المكتوبة [۳۰۱] . إذا وقفت على آراء الفقهاء فإليك دراسة الأدلة: أما أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فقد اتفقت كلمتهم على أن الجماعة في النوافل مطلقا بدعة، من

غیر فرق بین صلاۀ التراویح وغیرها، وهناک صنفان من الروایات: أحدهما: یدل علی عدم تشریع الجماعۀ فی مطلق النوافل. ثانیهما: ما یـدل علی عـدم تشـریعها فی صـلاۀ التراویح. أما الصـنف الأول فنذکر منه روایتین: ۱ – قـال الإمام الباقر (علیه السـلام "): ولا یصـلی التطوع فی جماعۀ، وکلبدعۀ ضلالۀ، وکل ضلالۀ فی النار [" ۳۰۲] . [صفحه ۱۸۱] ۲ – قال الإمام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) فی کتابه إلی المأمون ":ولا یجوز أن یصـلی تطوع فی جماعـۀ لأن ذلک بدعـۀ [" ۳۰۳] . وأما الصـنف الثانی، فقد تحدث عنه الإمام الصادق (علیه السـلام) وقال: لما قـدم أمیر المؤمنین (علیه السـلام) الکوفـۀ أمر الحسن بن علی أن ینادی فی الناس: لا صـلاۀ فی شـهر رمضان فی المساجـد جماعـۀ. فنادی فی الناس الحسن بن علی بما أمره به أمیر المؤمنین، فلما سـمع الناس مقالـۀ الحسن بن علی (علیه السـلام) صاحوا: وا عمراه، وا عمراه، فلما رجع الحسن إلی أمیر المؤمنین (علیه السـلام) قال له: ما هـذا الصوت؟ قال: یا أمیر المؤمنین! الناس یصـیحون: واعمراه وا عمراه، فقال أمیر المؤمنین: قل لهم: صلوا [۳۰۴] . وربما یتعجب القارئ من قول الإمام " قل لهم صـلوا" حیث ترکهم یسـتمرون فی الإتیـان بهـذا الأمـر المبتـدع ولکن إذا رجع إلی سـائر کلمـاته یتجلی له سـر ترکهم علی ما کانوا علیه. قال الشیـخ الطوسـی: إن أمیر المؤمنین لما أنکر، أنکر الاجتماع، ولم ینکر نفس الصـلاۀ فلما رأی أن الأمر یفسـد علیه ویفتتن الناس، أجاز أمرهم بالصلاۀعلی عادتهم [۳۰۵] . ویـدل علیه: ما رواه سـلیم بن قیس قال: خطب أمیر المؤمنین، فحمد الله وأثنی علیه ثم صـلی علی النبی (صـلی الله علیه وآله وسـلم)، ثم قـال: ألا إن أخوف ما أخاف علیکم خلتان: اتباع الهوی، وطول الأمل – ثم ذکر أحـداثا ظهرت بعد رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) وقال: – ولو حملت [صفحه ۱۸۲] الناس علی ترکها... لتفرق عنی جندی حتی أبقی وحدی أو قلیـل من شـیعتی... والله لقـد أمرت الناس أن لا یجتمعوا فی شـهر رمضان إلا فی فریضـۀ وأعلمتهم أن اجتماعهم فی النوافل بدعـۀ، فتنادی بعض أهل عسـکری ممن یقاتل معی: یا أهل الإسـلام غیرت سنۀ عمر، ینهانا عن الصلاۀ فی شهر رمضان تطوعا، وقد خفت أن یثوروا فی ناحیۀجانب عسـکری... [۳۰۶] . تسـنم الإمام منصـۀ الخلافـۀ بطوع ورغبـۀ من جماهیر المسـلمین، وواجه أحداثا ظهرت بعد رسول الله (صـلی الله علیه وآله وسـلم)، وأراد إرجاع المجتمع الإسـلامی إلی عهد رسول الله (صـلی الله علیه وآله وسـلم) فی مجالات مختلفـۀ، ولکن حـالت العوائق دون نیته، فترک بعض الأـمور بحالهـا، حتی یشـتغل بالأـهم فالأـهم، فلأجله أمر ابنه الحسن أن یترکهم بحالهم حتی لا یختل نظام البلاد، ولا یثور الجیش ضـده. روی أبو القاسم ابن قولویه (ت ۳۶۹ ه) عن الإمامین: الباقر والصادق (علیهما السـلام) قالاـ: کـان أمر أمیر المؤمنین بالکوفـۀ إذا أتـاه النـاس فقـالوا له: اجعـل لنـا إمامـا – یؤمنـا فی رمضان فقال لهم: لا، ونهاهم أن یجتمعوا فیه، فلمـا أحسوا، جعلوا یقولون: ابکوا رمضـان وارمضانـاه، فـأتی الحارث الأعور فی أناس فقال: یا أمیر المؤمنین ضـج الناس وکرهوا قولک، قال: فقال عنـد ذلک:دعوهم وما یریدون یصل بهم من شاءوا [۳۰۷] . هذه الروایات تدلنا إلی موقف أئمۀ أهل البیت فی إقامۀ نوافل شهر رمضان بالجماعۀ. [صفحه ۱۸۳]

صلاۀ التراویح فی حدیث الرسول

تختلف روایـات أئمـۀ أهـل البیت (علیهم السـلام) عن بعض مـا رواه أصـحاب السـنن فروایاتهم (علیهم السـلام) صـریحۀ فی أن النبی الأکرم (صـلی الله علیه وآله وسلم) کان ینهی عن إقامۀ نوافل رمضان بالجماعۀ وإنه (صلی الله علیه وآله وسلم) لما خرج بعض اللیالی إلی المسـجد لیقیمها منفردا، ائتم به الناس فنهاهم عنه، ولما أحس إصـرارهم علی الائتمام ترک الصـلاۀ فی المسـجد واکتفی بإقامتها فی البیت، وإلیک بعض ما روی: سأل زرارۀ، ومحمـد بن مسـلم، والفضـیل أبا جعفر الباقر وأبا عبد الله [الصادق] (علیهما السـلام) عن الصـلاۀ فی شـهر رمضان نافلۀ باللیل جماعۀ؟ فقالا ": إن النبی (صـلی الله علیه وآله وسـلم) کان إذا صـلی العشاء الآخرۀ انصـرف إلی منزله ثم یخرج من آخر اللیل إلی المسـجد فیقوم فیصلی، فخرج فی أول لیلۀ من شهر رمضان لیصلی کما کان یصلی، فاصطف الناس خلفه فهرب منهم إلی بیته وترکهم، ففعلوا ذلک ثلاث لیال فقام (صلی الله علیه وآله وسلم) فی الیوم الرابع علی منبره فحمد الله وأثنی علیه ثم قال: أیها الناس إن الصـلاۀ باللیل فی شـهر رمضان من النافلۀ فی جماعۀ بدعۀ، وصـلاۀ الضـحی بدعۀ، ألا فلا تجتمعوا لیلا فی

شهر رمضان لصلاة الليل ولا تصلوا صلاة الضحى، فإن تلك معصية ألا فإن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة سبيلها إلى النار" ثم نزل وهو يقول: قليل فى سنة خير من كثير فى بدعة [۳۰۸] . روى عبيد بن زرارة عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: كان رسول الله (عليه السلام) يزيد فى صلاته فى شهر رمضان إذا صلى العتمة صلى بعدها، فيقوم الناس خلفه فيدخل ويدعهم ثم يخرج أيضا فيجيئون ويقومونخلفه فيدعهم ويدخل مرارا [۳۰۹] . [صفحه ۱۸۴] ولعله (صلى الله عليه وآله وسلم) قام بهذا العمل مرتين، تارة فى آخر الليل – كما فى الرواية الأولى –، وأخرى فى صلاة العتمة – كما فى الرواية الثانية –. لكن المروى عن طريق أهل السنة بخلاف ذلك وإليك نص الشيخين البخارى ومسلم: روى الأول، قال: حدثنى يحيى بن بكير: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب: أخبرنى عروة: إن عائشة – رضى الله عنها – أخبرته أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج ليلة من جوف الليل فصلى فى المسجد، وصلى رجال بصلاته فأصبح الناس فتحدثوا، فاجتمع أكثر منهم، فصلى فصلوا معه، فأصبح الناس فتحدثوا فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فصلى بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح، فلما قضى الفجر أقبل على الناس فتشهد ثم قال: أما بعد فإنه لم يخف على مكانكم. ولكنى خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها. فتوفى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والأمر على ذلك [۳۱۰] . وروى أيضا فى باب التهجد: إن رسول الله صلى ذات ليلة فى المسجد فصلى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة والرابعة فلم يخرج إليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فلما أصبح قال: قد رأيت الذى صنعتم فلم يمنعنى من الخروج إليكم إلا أنى خشيت أن تفرض عليكم وذلك فى رمضان [۳۱۱] . روى مسلم قال: حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك، عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى ذات ليلة فصلى بصلاته [صفحه ۱۸۵] ناس، ثم صلى من القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة [۳۱۲] فلم يخرج إليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلما أصبح قال: قد رأيت الذى صنعتم فلم يمنعنى من الخروج إلا أنى خشيت أن تفرض عليكم، قال: وذلك فى رمضان. وحدثنى حرملة بن يحيى: أخبرنا عبد الله بن وهب: أخبرنى يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال: أخبرنى عروة بن الزبير أن عائشة أخبرته أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج من جوف الليل فصلى فى المسجد فصلى رجال بصلاته فأصبح الناس يتحدثون بذلك، فاجتمع أكثر منهم، فخرج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فى الليلة الثانية فصلوا بصلاته فأصبح الناس يذكرون ذلك فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج فصلوا بصلاته فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله فلم يخرج إليهم رسول الله، فطفق رجال منهم يقولون: الصلاة، فلم يخرج إليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حتى خرج لصلاة الفجر، فلما قضى الفجر أقبل الناس ثم تشهد فقال: أما بعد فإنه لم يخف على شأنكم الليلة ولكنى خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها [۳۱۳] والاختلاف بين ما رواه أصحابنا عن أمير المؤمنين على (عليه السلام) وما رواه الشيخان واضح فعلى الأول، نهى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) عن إقامتها جماعة، وأسماها بدعة، وعلى الثانى ترك النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) الإقامة جماعة خشية أن تفرض عليهم، مع كونها موافقة للدين والشريعة، إذا فأى القولين أحق أن يتبع؟ يعلم بالبحث التالى: إن فى حديث الشيخين مشاكل جديرة بالوقوف عليها من جهات: إن بعض الروايات تؤيد موقف أمير المؤمنين (عليه السلام) من صلاة التراويح [صفحه ۱۸۶] وتوقفنا على أن القضية لم تنقل على وجه الدقة، وذلك ما رواه زيد بن ثابت حيث قال ": احتجر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حجيرة بخصفة أو حصير فخرج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يصلى فيها، قال: فتتبع إليه رجال وجاءوا يصلون بصلاته، ثم جاءوا ليلة فحضروا وأبطأ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عنهم فلم يخرج إليهم، فرفعوا أصواتهم، وحصبوا الباب، فخرج إليهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مغضبا فقال لهم ": ما زال بكم صنيعكم حتى ظننت أنه سيكتب عليكم، فعليكم الصلاة فى بيوتكم،فإن خير صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة " رواه مسلم [۳۱۴] . وأما ما ورد من طرق الخاصة فأصرح فى النهى، بل هو صريح فى كون التنفل جماعة فى رمضان بدعة ومعصية. والذى ينسبق إلى الذهن من ملاحظة مجموع الروايات أن القضية لم تنقل بحذافيرها فى كل واحدة منها، وإن الطائفة الأولى التى توهم استفادة مشروعية التراويح منها، لم

تذكر إلا جانبا واحدا من القضية، وأغفل رواتها بقية الجوانب إما عمدا أو سهوا، وإذا أردنا أن نستنبط حكما شرعيا فعلينا أن ننظر إلى مجموعها. والذى يظهر من المجموع أن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) لما التفت إلى اقتداء المسلمين به نهاهم عن ذلك ولم يقرر عملهم، وأما سكوته فى الليلة الأولى أو الثانية، فهو لمصلحة خاصة، ولعلها كانت من أجل طرح الردع والنهى عن الإتيان بها جماعة بحضور ملأ عظيم من الناس حتى تتناقله الجماهير كى لا يقع فى بقعة النسيان. الثانية: ما معنى قوله ": خشيت أن تفرض عليكم. فتعجزوا عنها؟ " وهل مفاده: أن التشريع تابع لإقبال الناس وإدبارهم، فلو كان هناك اهتمام ظاهر من الناس، فيفرض عليهم، وإذا كان إدبار، فلا يفرض عليهم؟! مع أن الملاك فى الفرض هو وجود مصالح واقعية فى المتعلق، سواء أكان [صفحه ۱۸۷] هناك اهتمام ظاهر أم لا. إن تشريعه سبحانه ليس تابعا لرغبة الناس أو إعراضهم، وإنما يتبع لملاكات هو أعلم بها سواء أكان هناك إقبال أم إدبار. قال ابن حجر فى شرح جملة " إلا أنى خشيت أن تفرض عليكم: " إن ظاهر هذا الحديث أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) توقع ترتب افتراض الصلاة بالليلجماعة على وجود المواظبة عليها - ثم قال: - وفى ذلك إشكال [۳۱۵] . ولكن ابن حجر لم يبين مقصوده من الإشكال ويمكن أن يكون إشارة - مضافا إلى ما ذكرنا من أن الأحكام تابعة للملاكات الواقعية لا لرغبة الناس بها وعنها - إلى أن كثيرا من الأعمال المستحبة واظب عليها النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) والمسلمون ولم يخش الافتراض عليهم، وبعض الأحكام الواجبة لم يواظب عليها كثير من المسلمين حتى فى زمن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فضلا عما بعده ولم يتغير حكمها من الوجوب إلى عدمه، مثل حكم الجهاد الذى تقاعس عنه بعض المسلمين فواجههم الله سبحانه بالتقريع والتبكيت فى مثل قوله سبحانه: (وما لكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض) (التوبة - ۳۸). أضف إلى ذلك أن هذه الخشية تتنافى والأحاديث الناصة على أن الفرائض خمس لا غير، قال العسقلانى ": وقد استشكل الخطابى أصل هذه الخشية مع ما ثبت فى حديث الإسراء من أن الله تعالى قال: هن خمس وهن خمسون، لا يبدل القول لدى، فإذا أمن التبديل فكيف يقع الخوف منالزيادة ["؟ ۳۱۶] . نعم ذكر العسقلانى فى فتح البارى وكذلك القسطلانى فى إرشاد السارى من هنا وهناك عدة أجوبة، لكنها جميعا توجيهات باردة وتمحلات واهية لا تغنى ولا تسمن من جوع. وقد حكى عن صاحب شرح التقريب بعد أن ذكر تلك الأجوبة أنه قال: [صفحه ۱۸۸ "] ومع هذا فإن المسألة مشكلة ولم أر من كشف الغطاء فى ذلك [" ۳۱۷] . وإن هذه الإشكالات الواردة والتى بقيت بلا جواب تجعل الإنسان يشكك فى صحة انتساب هذه الجملة إلى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فيحتمل قويا أنها موضوعة. الثالثة: لو افترضنا أن الصحابة أظهرت اهتمامها بصلاة التراويح بإقامتها جماعة أفيكون ذلك ملاكا للفرض على غيرهم ولم تكن نسبة الحاضرين إلى الغائبين إلا شيئا لا يذكر، فإن مسجد النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) يومذاك كان مكانا محدودا لا يسع إلا ما يقارب ستة آلاف نفر أو أقل، فقد جاء فى الفقه على المذاهب الخمسة ": كان مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ۳۵ مترا فى ۳۰ مترا ثم زاده الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وجعله ۵۷ مترا فى ۵۰ مترا [" ۳۱۸] أفيمكن جعل اهتمامهم كاشفا عن اهتمام جميع الناس بها فى جميع العصور إلى يوم القيامة؟! الرابعة: وجود الاختلاف فى عدد الليالى التى أقام النبى فيهما نوافل رمضان جماعة. فعلى ما نقله البخارى فى كتاب الصوم أن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى التراويح مع الناس ثلاث ليال، وعلى ما نقله فى باب التحريض على قيام الليل، أنه صلاها ليلتين، ووافقه مسلم فى كلا النقلين ويظهر مما ذكره غيرهما - كما مر فى صدر المقال - أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أقامها فى ليال متفرقة (ليلة الثالث، والخامس، والسابع والعشرين). وهذا يعرب عن عدم الاهتمام بنقل فعل الرسول على ما عليه، فمن أين تطمئن على سائر ما جاء فيه من أن النبى استحسن عملهم؟! الخامسة: إن الثابت من فعل النبى، أنه صلاها ليلتين، أو أربع فى آخر الليل، وهى لا تزيد عن ثمانى ركعات، فلو كان النبى أسوة فعلينا الاقتداء به فيما [صفحه ۱۸۹] ثبت. لا فيما لم يثبت بل ثبت عدمه. وقد صرح بما ذكر القسطلانى، ووصف ما زاد عليه بالبدعة وقال: ۱ - أن النبى لم يسن لهم الاجتماع لها. ۲ - ولا كانت فى زمن الصديق. ۳ - ولا أول الليل. ۴ - ولا كل ليلة [۳۱۹] . ۵ - ولا هذا العدد [۳۲۰] . ثم التجأ فى إثبات مشروعيتها إلى اجتهاد الخليفة وسيوافيك الكلام فيه. وقال العينى: إن رسول الله لم يسنها لهم ولا كانت فى زمن أبى بكر. ثم اعتمد فى شرعيته إلى اجتهاد عمر

واستنباطه من إقرار الشارع الناس يصلون خلفه ليلتين [۳۲۱] وسيوافيك الكلام فيه. وقال الشاطبی ": وممن نبه بذلک من السلف الصالح، أبو أمامة الباهلی – رضی الله عنه – قال: أحدثتم قيام شهر رمضان ولم يكتب عليكم. إنما كتب عليكم الصيام فدوموا على القيام إذ فعلتموه ولا تتركوه، فإن أناسا من بنی إسرائيل ابتدعوا بدعا لم يكتبها الله عليهم ابتغوا بها رضوان الله فما رعوها حقرعايتها فعاتبهم الله بتركها فقال: (ورهبانية ابتدعوها [") ۳۲۲] . [صفحه ۱۹۰] السادسة: إنه إذا أخذنا برواية أحد الثقلين (أهل بيت النبی (صلی الله عليه وآله وسلم)) تصبح إقامة النوافل جماعة، بدعة على الإطلاق، وإن أخذنا برواية الشيخين فالمقدار الثابت ما جاء فی كلام القسطلانی، والزائد عنه يصبح بدعة إضافية، حسب مصطلح الإمام الشاطبی والمقصود منها ما يكون العمل بذاته مشروعا، والكيفية التی يقام بها غير مشروعة. ولم يبق ما يحتج به على المشروعية إلا جمع الخليفة الناس على إمام واحد، ويحتج بعمله على مشروعية الإتيان بها جماعة فی عصر الرسالة إلا أن الخليفة أبدع وحدة الإمام بعد ما كان الناس أوزاعا، وهو ما نشرحه فی البحث التالی:

جمع الناس على إمام واحد فی عصر عمر

روی البخاری: توفی رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) والناس على ذلک (يعنی ترک إقامة التراويح بالجماعة) ثم كان الأمر على ذلک فيخلافة أبی بكر، وصدرا من خلافة عمر [۳۲۳] . وروی أيضا عن عبد الرحمان بن عبد القاری أنه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب – رضی الله عنه – ليلة فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلی الرجل لنفسه، ويصلی الرجل بصلاته الرهط [۳۲۴] ، فقال عمر: إنی أری لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل. ثم عزم فجمعهم على أبی بن كعب. ثم خرجت معه ليلة أخری والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه، والتی ينامون عنها أفضل من التی يقومون – يريد آخر الليل – وكان الناس يقومون أوله. [صفحه ۱۹۱] لكن الظاهر من شراح الصحيح، إن الإتيان جماعة لم تكن مشروعة وإنما قام التشريع بعمله وإليک بيانه فی ضمن أمرين: ۱ – قوله ": فتوفی رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) والناس على ذلک، ثم كان الأمر على ذلک فی خلافة أبی بكر. " فقد فسره الشراح بقولهم: أی على ترک الجماعة فی التراويح، ولم يكنرسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) جمع الناس على القيام [۳۲۵] . وقال بدر الدين العينی: والناس على ذلک (أی على ترک الجماعة) ثم قال: فإن قلت: روی ابن وهب عن أبی هريرة: خرج رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) وإذا الناس فی رمضان يصلون فی ناحية المسجد، فقال ": ما هذا " فقيل: ناس يصلی بهم أبی بن كعب، فقال ": أصابوا ونعم ما صنعوا، " ذكره ابن عبد البر. ثم أجاب بقوله، قلت: فيه مسلم بن خالد وهو ضعيف، والمحفوظ أن عمر – رضی الله عنه – هو الذی جمع الناس على أبی بن كعب – رضی الله عنه – [۳۲۶] . وقال القسطلانی: والأمر على ذلک (أی على ترک الجماعة فی التراويح)ثم كان الأمر على ذلک فی خلافة أبی بكر، إلی آخر ما ذكره [۳۲۷] . ۲ – قوله ": نعم البدعة: " إن الظاهر من قوله " نعم البدعة هذه " أنها من سنن نفس الخليفة ولا صلة لها بالشرع، وقد صرح بذلک لفيف من العلماء. قال للقسطلانی: سماها (عمر) بدعة، لأنه (صلی الله عليه وآله وسلم) لم يسن لهم الاجتماع لها، ولا كانت [صفحه ۱۹۲] فی زمن الصديق، ولا أول الليل ولا كل ليلة ولا هذا العدد – إلی أن قال: – وقيام رمضان ليس بدعة لأن (صلی الله عليه وآله وسلم) قال": اقتدوا باللذين من بعدی أبی بكر وعمر، " وإذا اجتمع الصحابة مع عمر على ذلک زال عنه اسم البدعة. وقال العينی: وإنما دعاها بدعة، لأن رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) لم يسنها لهم، ولا كانت فی زمن أبی بكر – رضی الله عنه – ولا رغب رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) فيها [۳۲۸] . وهناک من نقل أن عمر أول من سن الجماعة، ونذكر منهم من يلی: ۱ – قال ابن سعد فی ترجمة عمر: هو أول من سن قيام شهر رمضان بالتراويح، وجمع الناس على ذلک، وكتب به إلی البلدان، وذلک فی شهررمضان سنة أربع عشرة [۳۲۹] . ۲ – وقال ابن عبد البر فی ترجمة عمر: وهو الذی نور شهر الصوم بصلاةالاشفاع فيه [۳۳۰] . قال الوليد بن الشحنة عند ذكر وفاة عمر فی حوادث سنة ۲۳ ه: وهو أول من نهی عن بيع أمهات الأولاد... أول من جمع الناس على إمام يصلی بهمالتراويح

[۳۳۱] . إذا كـان المفروض أن رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسـلم) لم يسن الجماعـة فيهـا، وإنما سـنها عمر، وهل يكفى فى كونها مشـروعة؟ مع أنه ليس لإنسان – حتى الرسول – حق التسـنين والتشـريع، وإنما هو (صـلى الله عليه وآله وسـلم) مبلغ عن الله سبحانه. إن الوحى يحمل التشـريع إلى النبى الأكرم وهو (صـلى الله عليه وآله وسـلم) الموحى إليه وبموته [صـفحه ۱۹۳] انقطع الوحى وسد باب التشـريع والتسـنين، فليس للأمة إلا الاجتهاد فى ضوء الكتاب والسـنة، لا التشـريع ولا التسنين ومن رأى أن لغير الله سبحانه حق التسنين فمعنى ذلك عدم انقطاع الوحى. قال ابن الأثير فى نهايته، قال: ومن هذا النوع قول عمر – رضـى الله عنه -: نعم البدعة هذه (التراويح) لما كانت من أفعال الخير وداخلـة فى حيز المـدح سـماها بدعة ومدحها، إلا أن النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) لم يسـنها لهم وإنما صلاهـا ليـالى ثم تركهـا، ولم يحافـظ عليها، ولا جمع الناس لها، ولا كانت فى زمن أبى بكر وإنما عمر – رضـى الله عنه – جمع الناس عليها وندبهم إليها فبهذا سـماها بدعة وهى فى الحقيقة سنة، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم "): عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، " وقوله ": اقتدوا باللذين منبعدى أبى بكر وعمر [" ۳۳۲] .

التشريع مختص بالله سبحانه

إن هؤلاء الأكابر مع اعترافهم بأن النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) لم يسن الاجتماع، برروا إقامتها جماعة بعمل الخليفة، ومعناه أن له حق التسـنين والتشـريع، وهذا يضاد إجماع الأمة، إذ لا حق لإنسان أن يتدخل فى أمر الشريعة بعد إكمالها، لقوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمـتى ورضـيت لكم الإسـلام دينـا) (المائـدة – ۳) وكلامـه يصادم الكتاب والسنة، فإن التشـريع حق الله سبحانه لم يفوضه لأحد والنبى الأكرم (صـلى الله عليه وآله وسـلم) مبلغ عنه. أضف إلى ذلك: لو كان للخليفة اسـتلام الضوء الأخضر فى مجـال التشـريع والتسـنين، فلم لا ـ يكون لسـائر الصـحابة ذلك الضوء مع كون بعضـهم أقرأ منه كأبى بن كعب، وأفرض كزيـد بن ثابت، وأعلم كعلى بن أبى طالب (عليه السلام)؟ فلو [صفحه ۱۹۴] كان للجميع ذلك الضوء لانتشر الفساد وعمت الفوضى أمر الدين ويكون الدين ألعوبة بأيدى غير المعصومين. وأما التمسك بالحديثين، فلو صح سندهما فإنهما لا يهدفان إلى أن لهما حق التشريع، بل يفيد لزوم الاقتداء بهما لأجل أنهما يعتمدان على سـنة النبى الأكرم (صـلى الله عليه وآله وسلم)، لا أن لهما حق التسنين. نعم يظهر مما رواه السـيوطى عن عمر بن عبـد العزيز أنه كان يعتقد أن للخلفاء حق التسـنين، قال: قال حاجب بن خليفة: شـهدت عمر بن عبد العزيز يخطب وهو خليفـة، فقال فى خطبته: ألا أن ما سن رسول الله وصاحباه فهو ديننأخـذ به وننتهى إليه، وما سن سواهما فإنا نرجئه [۳۳۳] . وعلى كـل تقـدير، نحن لسـنا بمؤمنين بأنه سـبحانه فوض أمر دينه فى التشـريع والتقنين إلى غير الوحى، وفى ذلك يقول الشوكانى ": والحق أن قول الصـحابى ليس بحجة فإن الله سـبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمدا (صلى الله عليه وآله وسلم) وليس لنا إلا رسول واحـد، والصـحابة ومن بعـدهم مكلفون على السواء باتباع شـرعه والكتاب والسـنة، فمن قال إنه تقوم الحجـة فى دين الله بغيرهما، فقد قال فى دين الله بما لا يثبت، وأثبت شـرعا لميأمر به الله [۳۳۴] . نعم، نقل القسطلانى عن ابن التين وغيره: إن عمر استنبط ذلك من تقرير النبى (صـلى الله عليه وآله وسـلم) من صلى معه فى تلك الليالى وإن كان كره ذلك لهم فإنما كرهه خشية أن يفرض عليهم. فلمـا مـات النبى حصـل الأمن من ذلك ورجـح عنـد عمر ذلك لما فى الاختلاف من افتراق الكلمـة، ولأن الاجتماععلى واحد أنشط لكثير من المصلين [۳۳۵] . [صفحه ۱۹۵] يلاحظ عليه أولا: أن ما ذكره فى آخر كلامه يبرر جمع الناس على إمام واحد، مكان الأئمـة المتعـددة دونما إذا كان موضع النقاش إقامتها بالجماعة واحدا كان الإمام أو كثيرا. وثانيا: أن معنى كلامه أن هناك أحكاما لم تسن ما دام النبى (صـلى الله عليه وآله وسلم) حيا، لمانع خاص كخشية الفرض ولكن فى وسع آحاد الأمة تشريعها بعد موته (صلى الله عليه وآله وسـلم) ومفاده فتـح باب التشـريع بملاكات خاصـة فى وجه الأمـة إلى يوم القيامـة، وهـذه رزية ليست بعدها رزية، وتلاعب بالدين واستئصاله. نعم حاول الكثير من القائلين بمشـروعية التراويح التفصـى عن نهى النبى (صـلى الله عليه وآله وسلم) عن إقامة نافلة رمضان جماعة بأنه (صـلى الله عليه وآله وسـلم) علل نهيه بخشية الافتراض وقد أمن هذا بعده [۳۳۶] ، وزالت تلكالخشية [۳۳۷] . ليت

شعرى، لماذا زالت تلك الخشية فحصل الأمن من الافتراض بعد وفاة النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ هل ذلك إلا من أجل انقضاء عصر التشريع؟ وإذا سلم انتهاء عصر التشريع الافتراض، لماذا لم نقل بانتهاء عصر أى تشريع آخر كجعل التجميع مستحبا أو مباحا أيضا؟ والصحيح هو انتهاء عصر التشريع بكل جوانبه وأنحائه لأنه منحصر بيد الله على لسان نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم)، فأى تصرف فى الأحكام الشرعية بنقصها أو زيادتها على لسان غير المعصوم، يعتبر بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار. [صفحه ۱۹۶] ثم إن لسيدنا شرف الدين العاملى هناك كلاما نافعا نورده بنصه قال: كان هؤلاء – عفا الله عنهم وعنا – رأوه رضى الله عنه قد استدرك (بتراويحه) على الله ورسوله حكمة كانا عنها غافلين. بل هم للغفلة – عن حكمة الله فى شرائعه ونظمه – أحرى، وحسبنا فى عدم تشريع الجماعة فى سنن شهر رمضان وغيرها انفراد مؤديها – جوف الليل فى بيته – بربه عز وعلا يشكو إليه بثه وحزنه ويناجيه بمهماته مهمة مهمة حتى يأتى على آخرها ملحا عليه، متوسلا بسعة رحمته إليه، راجيا لاجئا، راهبا راغبا، منيبا تائبا، معترفا لائذا عائذا، لا يجد ملجأ من الله تعالى إلا إليه، ولا منجى منه إلا به. لهذا ترك الله السنن حرة من قيد الجماعة ليتزودوا فيها من الانفراد بالله ما أقبلت قلوبهم عليه، ونشطت أعضاؤهم له، يستقل منهم من يستقل، ويستكثر من يستكثر، فإنها خير موضوع، كما جاء فى الأثر عن سيد البشر. إما ربطها بالجماعة فيحد من هذا النفع، ويقلل من جدواه. أضف إلى هذا أن إعفاء النافلة من الجماعة يمسك على البيوت حظها من البركة والشرف بالصلاة فيها، ويمسك عليها حظها من تربية الناشئة على حبها والنشاط لها، ذلك لمكان القدوة فى عمل الآباء والأمهات والأجداد والجدات، وتأثيره فى شد الأبناء إليها شدا يرسخها فى عقولهم وقلوبهم، وقد سأل عبد الله بن مسعود رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): أيما أفضل، الصلاة فى بيتى، أو الصلاة فى المسجد؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم ") ألا ترى إلى بيتى ما أقربه من المسجد، فلأن أصلى فى بيتى أحب إلى من أن أصلى فى المسجد إلا أن تكون صلاة مكتوبة " رواه أحمد وابن ماجة وابن خزيمة فى صحيحه كما فى باب الترغيب فى صلاة النافلة من كتاب الترغيب والترهيب للإمام زكى الدين عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى. وعن زيد بن ثابت أن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) قال ": صلوا أيها الناس فى بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء فى بيته إلا [صفحه ۱۹۷] الصلاة المكتوبة " رواه النسائى وابن خزيمة فى صحيحه. وعن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "): أكرموا بيوتكم ببعض صلاتكم " وعنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال ": مثل البيت الذى يذكر الله فيه والبيت الذى لا يذكر الله فيه مثل الحى والميت " وأخرجه البخارى ومسلم. وعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "): إذا قضى أحدكم الصلاة فى مسجده فليجعل لبيته نصيبا من صلاته، وإن الله جاعل فى بيته من صلاته خيرا " رواه مسلم وغيره ورواه ابن خزيمة فى صحيحه بالإسناد إلى أبى سعيد. والسنن فى هذا المعنى لا يسعها هذا الإملاء. لكن الخليفة – رضى الله عنه – رجل تنظيم وحزم، وقد راقه من صلاة الجماعة ما يتجلى فيها من الشعائر بأجلى المظاهر إلى ما لا يحصى من فوائدها الاجتماعية التى أشبع القول علماؤنا الأعلام ممن عالجوا هذه الأمور بوعى المسلم الحكيم، وأنت تعلم أن الشرع الإسلامى لم يهمل هذه الناحية، بل اختص الواجبات من الصلوات بها، وترك النوافل للنواحى الأخر من مصالح البشر (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرةمن أمرهم) [۳۳۸] . وحصيلة الكلام: قد روى عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال ": فصلوا أيها الناس فى بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء فى بيته إلا الصلاةالمكتوبة [" ۳۳۹] . وأمر النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بأداء النوافل فى البيوت ابتعادا عن الرياء والسمعة مطلقا وليس مقيدا بزمانه، وهذا يدل على مرجوحية أداء النوافل فى المساجد. فلو كانت الجماعة مشروعة فى النوافل لكان الإتيان بها فى المساجد جماعة أفضل من الإتيان بها فى البيوت، إلا أن تصريح النبى بأن الإتيان بها فى البيوت [صفحه ۱۹۸] أفضل كما فى الحديث، فهذا مما يلوح – على الأقل – بعدم مشروعية الجماعة فيها. والعجيب أن ابن حزم مع اعترافه بأفضلية كل تطوع فى البيوت استثنى ما صلى جماعة فى المسجد. قال ": مسألة: وصلاة التطوع فى الجماعة أفضل منها منفردا، وكل تطوع فهو فى البيوت أفضل منه فى المساجد إلا ما صلى منه جماعة فى المسجد فهوأفضل [" ۳۴۰] . ولنعم ما ذكر فى التعليقة على كلامه السالف حيث قال المعلق ما نصه ": قال ابن حزم: ما كان (عليه السلام) ليدع الأفضل، وهذا فى هذه الوجهة، ثم قال هنا:

الجماعة أفضل للمتطوع، وقد علم كل عالم أن عامة تنفل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان منفردا، فعلى ما أصل ابن حزم، كيف يدع الأفضل!! فعلمنا بهذا أن صلاة الجماعة تفضل بخمسة وعشرين درجة إذا كانتفريضة لا تطوعا وهو نقد وجيه، وهو الحق " [۳۴۱] . خاتمة المطاف: إن عمل الخليفة، لم يكن إلا من قبيل تقديم المصلحة على النص وليس المورد أمرا وحيدا فى حياته، بل له نظائر فى عهده نذكر منها ما يلى: ۱ – تنفيذ الطلاق ثلاثا بعد ما كان فى عهد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وبعده طلاقا واحدا. ۲ – تحريم متعة الحج. وقد كانت جائزة فى عصر الرسول. وإليك الكلام فيهما واحدا بعد الآخر. [صفحه ۱۹۹]

الطلاق ثلاثا دفعة أو دفعات فى مجلس واحد

اشاره

من المسائل التى أوجبت انغلاقا وعنفا فى الحياة وانتهت إلى تمزيق الأسرة وتقطيع صلات الأرحام فى كثير من البلاد، مسألة تصحيح الطلاق ثلاثا دفعة واحدة، بأن يقول: أنت طالق ثلاثا، أو يكرره ثلاث دفعات ويقول فى مجلس واحد: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. فتحسب ثلاث تطليقات حقيقة وتحرم المطلقة على زوجها حتى تنكح زوجا غيره. إن الطلاق عند أكثر أهل السنة غير مشروط بشروط عائقة عن التسرع فى إيقاعه، ككونها غير حائض، أو فى غير طهر المواقعة، أو لزوم حضور العدلين. فربما يتغلب الغيظ على الزوج ويأخذه الغضب فيطلقها ثلاثا فى مجلس واحد، ثم يندم على عمله ندامة شديدة تضيق عليه الأرض بما رحبت فيطلب المخلص عن أثره السيئ، ولا يجد عند أئمة المذاهب الأربعة والدعاة إليها مخلصا فيقعد ملوما محسورا ولا يزيده السؤال والفحص إلا نفورا عن الفقه والفتوى. نحن نعلم علما قاطعا بأن الإسلام دين سهل وسمح، وليس فيه حرج وهذا يدفع الدعاة المخلصين إلى دراسة المسألة من جديد دراسة حرة بعيدة عن أبحاث [صفحه ۲۰۰] الجامدين الذين أغلقوا باب الاجتهاد فى الأحكام الشرعية على وجوههم، وعن أبحاث أصحاب الهوى الهدامين الذين يريدون تجريد الأمم عن الإسلام، وأن ينظروا إلى المسألة ويطلبوا حكمها من الكتاب والسنة، متجردين عن كل رأى مسبق فلعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، وربما تفك العقدة ويجد المفتى مخلصا من هذا المضيق الذى أوجده تقليد المذاهب. وإليك نقل الأقوال: قال ابن رشد: جمهور فقهاء الأمصار على أن الطلاق بلفظ الثلاث حكمه حكم الطلقة الثالثة، وقال أهل الظاهر وجماعة: حكمه حكم الواحدة ولا تأثيرللفظ فى ذلك [۳۴۲] . قال الشيخ الطوسى: إذا طلقها ثلاثا بلفظ واحد، كان مبدعا ووقعت واحدة عند تكامل الشروط عند أكثر أصحابنا، وفيهم من قال: لا يقع شئ أصلا وبه قال على – عليه الصلاة والسلام – وأهل الظاهر، وحكى الطحاوى عن محمد بن إسحاق أنه تقع واحدة كما قلناه، وروى أن ابن عباس وطاوسا كانا يذهبان إلى ما يقوله الإمامية. وقال الشافعى: فإن طلقها ثنتين أو ثلاثا فى طهر لم يجامعها فيه، دفعة أو متفرقة كان ذلك مباحا غير محذور ووقع. وبه قال فى الصحابة عبد الرحمان بن عوف، ورووه عن الحسن بن على – عليهما الصلاة والسلام –، وفى التابعين ابن سيرين، وفى الفقهاء أحمد وإسحاق وأبو ثور. وقال قوم: إذا طلقها فى طهر واحد ثنتين أو ثلاثا دفعة واحدة، أو متفرقة، [صفحه ۲۰۱] فعل محرما وعصى وأثم، ذهب إليه فى الصحابة على – عليه الصلاة والسلام –، وعمر، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وفى الفقهاء أبو حنيفة وأصحابه ومالك، قالوا: إلا أن ذلك واقع [۳۴۳] . قال أبو القاسم الخرقى فى مختصره: وإذا قال لمدخول بها: أنت طالق، أنت طالق، لزمه تطليقتان إلا أن يكون أراد بالثانية إفهامها أن قد وقعت بها الأولى فتلزمه واحدة، وإن كانت غير مدخول بها بانت بالأولى ولم يلزمها ما بعدها لأنه ابتداء كلام. وقال ابن قدامة فى شرحه على مختصر الخرقى: إذا قال لامرأته المدخول بها: أنت طالق مرتين ونوى بالثانية إيقاع طلقة ثانية، وقعت لها طلقتان بلا خلاف، وإن نوى بها إفهامها أن الأولى قد وقعت بها أو التأكد لم تطلق إلا مرة واحدة، وإن لم تكن له نية وقع طلقتان وبه قال أبو حنيفة ومالك، وهو الصحيح من قولى الشافعى وقال فى الآخر: تطلق واحدة. وقال الخرقى أيضا فى مختصره ": ويقع بالمدخول بها ثلاثا إذا أوقعها مثل قوله: أنت طالق، فطالق فطالق، أو أنت طالق ثم طالق، ثم طالق، أو أنت

طالق، ثم طالق وطالق أو فطالق. وقال ابن قدامهٔ فی شرحه: إذا أوقع ثلاث طلقات بلفظ یقتضی وقوعهنمعا، فوقعن کلهن کما لو قال: أنت طالق ثلاثا [۳۴۴] . وقال عبد الرحمان الجزیری: یملک الرجل الحر ثلاث طلقات، فإذا طلق الرجل زوجته ثلاثا دفعهٔ واحدهٔ، بأن قال لها: أنت طالق ثلاثا، لزمه ما نطق به من [صفحه ۲۰۲] العدد فی المذاهب الأربعهٔ وهو رأی الجمهور، وخالفهم فی ذلک بعض المجتهدین: کطاوس وعکرمهٔ وابن إسحاق وعلی رأسهم ابن عباس – رضیالله عنهم – [۳۴۵] . إلی غیر ذلک من نظائر تلک الکلمات التی تعرب عن اتفاق جمهور الفقهاء بعد عصر التابعین علی نفوذ ذلک الطلاق محتجین بما، تسمع، ورائدهم فی ذلک تنفیذ عمر بن الخطاب، الطلاق الثلاث بمرأی ومسمع من الصحابهٔ ولکن لو دل الکتاب والسنهٔ علی خلافه فالأخذ به متعین.

دراسهٔ الآیات الواردهٔ فی المقام

قال سبحانه: (والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثهٔ قروء ولا یحل لهن أن یکتمن ما خلق الله فی أرحامهن إن کن یؤمن بالله والیوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن فی ذلک إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجهٔ والله عزیز حکیم) (البقرهٔ / ۲۲۸). (الطلاق مرتان فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان ولا یحل لکم أن تأخذوا مما آتیتموهن شیئا إلا أن یخافا ألا یقیما حدود الله فإن خفتم ألا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به تلک حدود الله فلا تعتدوها ومن یتعد حدود الله فأولئک هم الظالمون) (البقرهٔ / ۲۲۹). [صفحه ۲۰۳] (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره فإن طلقها فلا جناح علیهما أن یتراجعا إن ظنا أن یقیما حدود الله وتلک حدود الله یبینها لقوم یعلمون) (البقرهٔ / ۲۳۰). (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسکوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا ومن یفعل ذلک فقد ظلم نفسه...) (البقرهٔ / ۲۳۱). جئنا بمجموع الآیات الأربع – مع أن موضع الاستدلال هو الآیهٔ الثانیهٔ – للاستشهاد بها فی ثنایا البحث وقبل الخوض فی الاستدلال نشیر إلی نکات فی الآیات: ۱ – قوله سبحانه: (ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف) کلمهٔ جامعهٔ لا یؤدی حقها إلا بمقال مسهب، وهی تعطی أن الحقوق بینهما متبادلهٔ، فما من عمل تعمله المرأهٔ للرجل إلا وعلی الرجل عمل یقابله، فهما – فی حقل المعاشرهٔ – متماثلان فی الحقوق والأعمال، فلا تسعد الحیاهٔ إلا باحترام کل من الزوجین الآخر، وقیام کل بوظیفته تجاه الآخر، فعلی المرأهٔ القیام بتدبیر المنزل والقیام بالأعمال فیه، وعلی الرجل السعی والکسب خارجه، هذا هو الأصل الأصیل فی حیاهٔ الزوجین الذی تؤیدها الفطرهٔ، وقد قسم النبی الأمور بین ابنته فاطمهٔ وزوجها علی (علیه السلام) فجعل أمور داخل البیت علی ابنته وأمور خارجه علی زوجها – صلوات الله علیهما –. ۲ " – المرهٔ " بمعنی الدفعهٔ للدلالهٔ علی الواحد فی الفعل، و " الامساک " خلاف الاطلاق، و " التسریح " مأخوذ من السرح وهو الاطلاق یقال: سرح الماشیهٔ فی المرعی: إذا أطلقها لترعی. والمراد من الامساک هو إرجاعها إلی عصمهٔ الزوجیهٔ. کما أن المقصود من " التسریح " عدم التعرض لها لتنقضی عدتها فی کل [صفحه ۲۰۴] طلاق أو الطلاق الثالث الذی هو أیضا نوع من التسریح. علی اختلاف فی معنی الجملهٔ. وإن کان الأقوی هو الثانی وسیوافیک توضیحه ودفع ما أثار الجصاص من الإشکالین حول هذا التفسیر بإذن من الله سبحانه. ۳ – قید الإمساک بالمعروف، والتسریح بإحسان، مشعرا بأنه یکفی فی الامساک قصد عدم الإضرار بالرجوع، وأما الإضرار فکما إذا طلقها حتی تبلغ أجلها فیرجع إلیها ثم یطلق کذلک، یرید بها الإضرار والإیذاء، وعلی ذلک یجب أن یکون الامساک مقرونا بالمعروف، وعندئذ لو طلب بعد الرجوع ما آتاها من قبل، لا یعد أمرا منکرا غیر معروف، إذ لیس إضرارا. وهذا بخلاف التسریح فلا یکفی ذلک بل یلزم أن یکون مقرونا بالإحسان إلیها فلا یطلب منها ما آتاها من الأموال. ولأجل ذلک یقول تعالی: (ولا یحل لکم أن تأخذوا مما آتیتموهن شیئا) أی لا یحل فی مطلق الطلاق استرداد ما آتیتموهن من المهر، إلا إذا کان الطلاق خلعا فعندئذ لا جناح علیها فیما افتدت به نفسها من زوجها. وقوله سبحانه: (فیما افتدت به) دلیل علی وجود النفرهٔ من الزوجهٔ فتخاف أن لا تقیم حدود الله فتفتدی بالمهر وغیره لتخلص نفسها. ۴ – لم یکن فی الجاهلیهٔ للطلاق ولا للمراجعهٔ فی العدهٔ، حد ولا عد، فکان الأزواج یتلاعبون بزوجاتهم یضاروهن بالطلاق والرجوع ما شاءوا، فجاء الإسلام بنظام دقیق وحدد الطلاق بمرتین، فإذا تجاوز عنه وبلغ الثالث تحرم علیه

حتى تنكح زوجا غيره. روى الترمذى: كان الناس، والرجل يطلق امرأته ما شاء أن يطلقها، وهى امرأته إذا ارتجعها وهى فى العدة، وإن طلقها مائة مرة أو أكثر، حتى قال رجل [صفحه ۲۰۵] لامرأته: والله لا أطلقك فتبينى منى، ولا آويك أبدا قالت: وكيف ذلك؟ قال: أطلقك فكلما همت عدتك أن تنقضى راجعتك، فذهبت المرأة فأخبرت النبيفسكت حتى نزل القرآن: (الطلاق مرتان...) [۳۴۶] . ۵ – اختلفوا فى تفسير قوله سبحانه: (الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) إلى قولين: ألف: إن الطلاق يكون مرتين، وفى كل مرة إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، والرجل مخير بعد إيقاع الطلقة الأولى بين أن يرجع فيما اختار من الفراق فيمسك زوجته ويعاشرها بإحسان، وبين أن يدع زوجته فى عدتها من غير رجعة حتى تبلغ أجلها وتنقضى عدتها. وهذا القول هو الذى نقله الطبرى عن السدى والضحاك فذهبا إلى أن معنى الكلام: الطلاق مرتان فإمساك فى كل واحدة منهما لهن بمعروف أو تسريح لهن بإحسان، وقال: هذا مذهب مما يحتمله ظاهر التنزيل لولا الخبرالذى رواه إسماعيل بن سميع عن أبى رزين [۳۴۷] . يلاحظ عليه: أن هذا التفسير ينافيه تخلل الفاء بين قوله: (مرتان) وقوله (فإمساك بمعروف) فهو يفيد أن القيام بأحد الأمرين بعد تحقق المرتين، لا فى أثنائهما. وعليه لا بد أن يكون كل من الامساك والتسريح أمرا متحققا بعد المرتين، ومشيرا إلى أمر وراء التطليقتين. نعم يستفاد لزوم القيام بأحد الأمرين بعد كل تطليقة، من آية أخرى أعنى قوله سبحانه: (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو [صفحه ۲۰۶] سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) [۳۴۸] . ولأجل الحذر عن تكرار المعنى الواحد فى المقام يفسر قوله: (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) بوجه آخر سيوافيك. ب – أن الزوج بعد ما طلق زوجته مرتين، يجب أن يتفكر فى أمر زوجته أكثر مما مضى، فيقف أن ليس له بعد التطليقتين إلا أحد الأمرين: إما الامساك بمعروف وإدامة العيش معها، أو التسريح بإحسان بالتطليق الثالث الذى لا رجوع بعده أبدا، إلا فى ظرف خاص. فيكون قوله تعالى: (أو تسريح بإحسان) إشارة إلى التطليق الثالث الذى لا رجوع فيه ويكون التسريح متحققا به. وهنا سؤالان أثارهما الجصاص فى تفسيره: ۱ – كيف يفسر قوله: (أو تسريح بإحسان) بالتطليق الثالث. مع أن المراد من قوله فى الآية المتأخرة (أو سرحوهن بإحسان) هو ترك الرجعة وهكذا المراد من قوله (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف) (الطلاق / ۲) هو تركها حتى ينتهى أجلها، ومعلوم أنه لم يرد من قوله: (أو سرحوهن بمعروف) أو قوله: (أو فارقوهن بمعروف): طلقوهن واحدةأخرى [۳۴۹] . يلاحظ عليه: أن السؤال أو الإشكال ناشئ من خلط المفهوم بالمصداق، فاللفظ فى كلا الموردين مستعمل فى السرح والإطلاق، غير أنه يتحقق فى مورد بالطلاق، وفى آخر بترك الرجعة، وهذا لا يعد تفكيكا فى معنى لفظ واحد فى [صفحه ۲۰۷] موردين، ومصداقه فى الآية ۲۲۹، هو الطلاق، وفى الآية ۲۳۱، هو ترك الرجعة، والاختلاف فى المصداق لا يوجب اختلافا فى المفهوم. ۲ – إن التطليقة الثالثة مذكورة فى نسق الخطاب بعده فى قوله تعالى: (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) وعندئذ يجب حمل قوله تعالى: (أو تسريح بإحسان) المتقدم عليه على فائدة مجددة وهى وقوع البينونة بالاثنين [۳۵۰] بعد انقضاء العدة. وأيضا لو كان التسريح بإحسان هو الثالثة لوجب أن يكون قوله تعالى: (فإن طلقها) عقيب ذلك هى الرابعة، لأن الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقامستقلا بعد ما تقدم ذكره [۳۵۱] . والإجابة عنه واضحة، لأنه لا مانع من الاجمال أولا ثم التفصيل ثانيا، فقوله تعالى: (فإن طلقها) بيان تفصيلى للتسريح بعد البيان الإجمالى، والتفصيل مشتمل على ما لم يشتمل عليه الاجمال من تحريمها عليه حتى تنكح زوجا غيره. فلو طلقها الزوج الثانى عن اختياره فلا جناح عليهما أن يتراجعا بالعقد الجديد إن ظنا أن يقيما حدود الله فأين هذه التفاصيل من قوله: (أو تسريح بإحسان). وبذلك يعلم أنه لا يلزم أن يكون قوله: (فإن طلقها) طلاقا رابعا. وقد روى الطبرى عن أبى رزين أنه قال: أتى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) رجل فقال: يا رسول الله أرأيت قوله: (الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) فأين الثالثة؟ قال رسول الله: (إمساك بمعروف أو تسريحبإحسان) هى الثالثة [۳۵۲] . [صفحه ۲۰۸] نعم الخبر مرسل وليس أبو رزين الأسدى صحابيا بل تابعى. وقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت أن المراد من قوله: (أو تسريحبإحسان) هى التطليقة الثالثة [۳۵۳] . إلى هنا تم تفسير الآية وظهر أن المعنى الثانى لتخلل لفظ " الفاء " أظهر بل هو المتعين بالنظر إلى روايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام). بقى الكلام فى

دلالة الآية على بطلان الطلاق ثلاثا بمعنى عدم وقوعه بقيد الثلاث، وأما وقوع واحدة منها فهو أمر آخر، فنقول:

الاستدلال على بطلان الطلاق ثلاثا

إذا تعرفت على مفاد الآيـة، فاعلم أن الكتاب والسـنة يدلان على بطلان الطلاق ثلاثا، وأنه يجب أن يكون الطلاق واحدة بعد الأخرى، يتخلل بينهما رجوع أو نكاح، فلو طلق ثلاثا مرة واحدة. أو كرر الصيغة فلا يقع الثلاث. وأما احتسابها طلاقا واحدا، فهو وإن كان حقا، لكنه خـارج عن موضوع بحثنـا، وإليـك الاسـتدلال عن طريق الكتـاب أولا والسـنة ثانيا: أولا: الاسـتدلال عن طريق الكتاب: ۱ - قوله سبحانه: (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان). تقدم أن في تفسير هذه الفقرة من الآية قولين مختلفين، والمفسرون بين من [صفحه ۲۰۹] يجعلونهـا نـاظرة إلى الفقرة المتقدمـة أعني قوله: (الطلاـق مرتـان...) ومن يجعلونها ناظرة إلى التطليق الثالث الـذي جاء في الآية التاليـة، وقـد عرفت ما هو الحق، فتلك الفقرة تـدل على بطلان الطلاق ثلاثا على كلا التقـديرين. أما على التقـدير الأول، فواضـح لأن معناها أن كل مرة من المرتين يجب أن يتبعها أحـد أمرين: إمساك بمعروف، أو تسـريح بإحسان. قال ابن كثير: أى إذا طلقتها واحدة أو اثنتين، فـأنت مخير فيها ما دامت عـدتها باقيـة، بين أن تردها إليك ناويا الاصـلاح والإحسان وبين أن تتركها حتى تنقضـي عـدتها، فتبين منك، وتطلق سـراحها محسـنا إليها لا تظلمها من حقها شـيئا ولا تضار بها [۳۵۴] وأين هـذا من الطلاق ثلاثا بلا تخلل واحـد من الأمرين - الامساك أو تركها حتى ينقضـى أجلها - سواء طلقها بلفظ: أنت طالق ثلاثا، أو: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. وأما على التقـدير الثـانى، فـإن تلك الفقرة وإن كانت ناظرة لحال الطلاق الثالث، وساكتـة عن حال الطلاقين الأولين، لكن قلنا إن بعض الآيات، تـدل على أن مضـمونها من خصـيصة مطلق الطلاـق، من غير فرق بين الأـولين والثالث فالمطلق يجب أن يتبع طلاقه بأحـد أمرين: ۱ - الامسـاك بمعروف. ۲ - التسـريح بإحسـان. فعـدم دلالـة الآيـة الأـولى على خصـيصة الطلاقين الأولين، لا ينافى اسـتفادتها من الآيتين الماضيتين [۳۵۵] ولعلهما تصـلحان قرينة لإلقاء الخصوصـية من ظاهر الفقرة (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) وإرجاع مضمونها إلى مطلق الطلاق [صـفحه ۲۱۰] ولأجل ذلك قلنا بدلالـة الفقرة على لزوم اتباع الطلاق بأحـد الأمرين على كلا التقـديرين، وعلى أى حـال فسواء كـان عنصـر الدلالـة نفس الفقرة أو غيرهـا - كما ذكرنا - فالمحصل من المجموع هو كون اتباع الطلاق بأحـد أمرين من لوازم طبيعة الطلاق الذى يصلح للرجوع. ويظهر ذلك بوضوح إذا وقفنا على أن قوله: (فبلغن أجلهن) من القيود الغالبية، وإلا فالواجب منذ أن يطلق زوجته، هو القيام بأحد الأمرين، لكن تخصـيصه بزمن خاص وهو بلوغ آجالهن، هو لأجل أن المطلق الطاغى عليه غضـبه وغيظه، لا تنطفئ سورة غضـبه فورا حتى تمضى عليه مدة من الزمن تصلح فيها، لأن يتفكر فى أمر زوجته ويخاطب بأحد الأمرين، وإلا فطبيعـة الحكم الشـرعى (فإمساك بمعروف أو تسـريح بإحسان) تقتضـى أن يكون حكما سائـدا على جميع الأزمنـة من لدن أن يتفوه بصـيغة الطلاـق إلى آخر لحظـة تنتهى معهـا العـدة. وعلى ضوء مـا ذكرنـا تـدل الفقرة على بطلان الطلاق الثلاث وأنه يخالف الكيفية المشـروعة فى الطلاـق، غير أن دلالتهـا على القول الأول بنفسـها، وعلى القول الثانى بمعونـة الآيات الآخر. ۲ - قوله سـبحانه: (الطلاق مرتان). إن قوله سـبحانه: (الطلاق مرتان): ظاهر فى لزوم وقوعه مرة بعد أخرى لا دفعة واحدة وإلا يصـير مرة ودفعة، ولأجل ذلك عبر سبحانه بلفظ " المرة " ليـدل على كيفيـة الفعل وإنه الواحد منه، كما أن الدفعة والكرة والنزلة، مثل المرأة، وزنا ومعنى واعتبارا. وعلى ما ذكرنا فلو قال المطلق: أنت طالق ثلاثا، لم يطلق زوجته مرة بعد أخرى، ولم يطلق مرتين، بل هو طلاق واحد، وأما قوله " ثلاثا " فلا يصـير سببا [صفحه ۲۱۱] لتكرره، وتشـهد بـذلك فروع فقهيـة لم يقل أحد من الفقهاء فيها بالتكرار بضم عدد فوق الواحد. مثلا اعتبر فى اللعان شـهادات أربع، فلا تجزى عنها شـهادة واحدة مشـفوعة بقوله " أربعا. " وفصول الأذان المأخوذة فيها التثنية، لا يتأتى التكرار فيهـا بقراءة واحـدة وإردافهـا بقوله " مرتين " ولو حلف فى القسامـة وقـال ": أقسم بـالله خمسـين يمينا أن هـذا قاتله " كان هـذا يمينا واحـدا. ولو قال المقر بالزنا ": أنا أقر أربع مرات أنى زنيت " كان إقرارا واحـدا، ويحتاج إلى إقرارات، إلى غير ذلك من الموارد التى لاـ يكفى فيها العـدد عن التكرار. قال الجصاص: (الطلاق مرتان)، وذلك يقتضـى التفريق لا محالـة، لأنه لو طلق اثنتين معا لما جاز أن

يقال: طلقها مرتين، وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال: أعطاه مرتين، حتى يفرق الدفع، فحينئذ يطلق عليه، وإذا كان هذا هكذا، فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما تعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لأدى ذلك إلى إسقاط فائدة ذكر المرتين، إذ كان هذا الحكم ثابتا فى المرة الواحدة إذا طلق اثنتين، فثبت بذلك أن ذكر المرتين إنما هو أمربإيقاعه مرتين، ونهى عن الجمع بينهما فى مرة واحدة [۳۵۶] . هذا كله إذا عبر عن التطليق ثلاثا بصيغة واحدة، أما إذا كرر الصيغة كما عرفت، فربما يغتر به البسطاء ويزعمون أن تكرار الصيغة ينطبق على الآية، لكنه مردود من جهة أخرى وهى: أن الصيغة الثانية والثالثة تقعان باطلتين لعدم الموضوع للطلاق، فإن الطلاق إنما هو لقطع علقة الزوجية، فلا زوجية بعد الصيغة الأولى حتى تقطع، ولا رابطة قانونية حتى تصرم. وبعبارة واضحة: إن الطلاق هو أن يقطع الزوج علقة الزوجية بينه وبين [صفحه ۲۱۲] امرأته ويطلق سراحها من قيدها، وهو لا يتحقق بدون وجود تلك العلقة الاعتبارية الاجتماعية، ومن المعلوم أن المطلقة لا تطلق، والمسرحة لا تسرح. وربما يقال: إن المطلقة ما زالت فى حبالة الرجل وحكمها حكم الزوجة، فعندئذ يكون للصيغة الثانية والثالثة تأثير بحكم هذه الضابطة. ولكن الإجابة عنه واضحة وذلك لأن الصيغة الثانية لغو جدا، وذلك لأن الزوجة بعدها أيضا بحكم الزوجة. وإنما تخرج عنه إذا صار الطلاق بائنا وهو يتحقق بالطلاق ثلاثا. والحاصل: أنه لا يحصل بهذا النحو من التطليقات الثلاث، العدد الخاص الذى هو الموضوع للآية التالية أعنى قوله سبحانه: (فإن طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره) وكيف لا يكون كذلك، وقد قال (صلى الله عليه وآلهوسلم): لا طلاق إلا بعد نكاح، وقال: ولا طلاق قبل نكاح [۳۵۷] . فتعدد الطلاق رهن تخلل عقدة الزواج بين الطلاقين، ولو بالرجوع، وإذا لم تتخلل يكون التكلم أشبه بالتكلم بكلام لغو. قال السماك: إنما النكاح عقدة تعقد، والطلاق يحلها، وكيف تحل عقدةقبل أن تعقد؟! [۳۵۸] . ۳ – قوله سبحانه: (فطلقوهن لعدتهن). إن قوله سبحانه: (الطلاق مرتان) وارد فى الطلاق الذى يجوز فيه الرجوع [۳۵۹] ، ومن جانب آخر دل قوله سبحانه: (وإذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة) (الطلاق / ۱). على أن الواجب فى حق هؤلاء هو [صفحه ۲۱۳] الاعتداد وإحصاء العدة، من غير فرق بين أن نقول أن " اللام " فى (عدتهن) للظرفية بمعنى " فى عدتهن " أو بمعنى الغاية، والمراد لغاية أن يعتددن، إذ على كل تقدير يدل على أن من خصائص الطلاق الذى يجوز فيه الرجوع، هو الاعتداد وإحصاء العدة، وهو لا يتحقق إلا بفصل الأول عن الثانى، وإلا يكون الطلاق الأول بلا عدة وإحصاء لو طلق اثنتين مرة. ولو طلق ثلاثا يكون الأول والثانى كذلك. وقد استدل بعض أئمة أهل البيت بهذه الآية على بطلان الطلاق ثلاثا. روى صفوان الجمال عن أبى عبد الله (عليه السلام): أن رجلا قال له: إنى طلقت امرأتى ثلاثا فى مجلس واحد؟ قال: ليس بشئ، ثم قال: أما تقرأ كتاب الله: (يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن – إلى قوله سبحانه: – لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) ثم قال: كل ما خالف كتاب الله والسنة فهو يرد إلى كتاب الله والسنة [۳۶۰] . أضف إلى ذلك: أنه لو صح التطليق ثلاثا فلا يبقى لقوله سبحانه: (لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) فائدة لأنه يكون بائنا ويبلغ الأمر إلى ما لا تحمد عقباه، ولا تحل العقدة إلا بنكاح رجل آخر وطلاقه مع أن الظاهر أن المقصود حل المشكل من طريق الرجوع أو العقد فى العدة.

الاستدلال عن طريق السنة

قد تعرفت على قضاء الكتاب فى المسألة، وأما حكم السنة، فهى تعرب عن أن الرسول كان يعد مثل هذا الطلاق لعبا بالكتاب. [صفحه ۲۱۴] ۱ – أخرج النسائى عن محمود بن لبيد قال: أخبر رسول الله عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا، فقام غضبانا ثم قال: أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله ألا أقتله؟ [۳۶۱] إن محمود بن لبيد صحابى صغير وله سماع، روى أحمد بإسناد صحيح عنه قال: أتانا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فصلى بنا المغرب فى مسجدنا فلما سلممنها... [۳۶۲] . ولو سلمنا عدم سماعه كما يدعيه ابن حجر فى فتح البارى [۳۶۳] فهو صحابى ومراسيل الصحابة حجة بلا كلام عند الفقهاء، أخذا بعدالتهم أجمعين. ۲ – روى ابن إسحاق عن عكرمة عن ابن عباس قال: طلق ركانة زوجته ثلاثا فى مجلس واحد فحزن عليها

حزنا شديدا، فسأله رسول الله: كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا فى مجلس واحد. قال: إنما تلك طلقة واحدة فارتجعها [۳۶۴] . والسائل هو ركانة بن عبد يزيد، روى الإمام أحمد بإسناد صحيح عن ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بنى مطلب امرأته ثلاثا فى مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا قال: فسأله رسول الله: كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا. قال، فقال: فى مجلس واحد؟ قال: نعم. قال: فإنما تلك واحدة فأرجعها إن شئت. قال: فأرجعها فكان ابن عباس يرى إنما الطلاق عند كلطهر [۳۶۵] . [صفحه ۲۱۵]

الاجتهاد مقابل النص

التحق النبى الأكرم بالرفيق الأعلى وقد حدث بين المسلمين اتجاهان مختلفان، وصراعان فكريان، فعلى ومن تبعه من أئمة أهل البيت، كانوا يحاولون التعرف على الحكم الشرعى من خلال النص الشرعى آية وروايه، ولا يعملون برأيهم أصلا، وفى مقابلهم لفيف من الصحابة يستخدمون رأيهم للتعرف على الحكم الشرعى من خلال التعرف على المصلحة ووضع الحكم وفق متطلباتها. إن استخدام الرأى فيما لا نص فيه، ووضع الحكم وفق المصلحة أمر قابل للبحث والنقاش، إنما الكلام فى استخدامه فيما فيه نص، فالطائفة الثانية كانت تستخدم رأيها تجاه النص، لا فى خصوص ما لا نص فيه من كتاب أو سنة بل حتى فيما كان فيه نص ودلالة. يقول أحمد أمين المصرى: ظهر لى أن عمر بن الخطاب كان يستعمل الرأى فى أوسع من المعنى الذى ذكرناه، وذلك أن ما ذكرناه هو استعمال الرأى حيث لا نص من كتاب ولا سنة، ولكنا نرى الخليفة سار أبعد من ذلك، فكان يجتهد فى تعرف المصلحة التى لأجلها نزلت الآية أو ورد الحديث، ثم يسترشد بتلك المصلحة فى أحكامه، وهو أقرب شئ إلى ما يعبر عنه الآنبالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته [۳۶۶] . إن الاسترشاد بروح القانون الذى أشار إليه أحمد أمين أمر، ونبذ النص والعمل بالرأى أمر آخر، ولكن الطائفة الثانية كانوا ينبذون النص ويعملون بالرأى، وما روى عن الخليفة فى هذه المسألة، من هذا القبيل. وإن كنت فى ريب [صفحه ۲۱۶] من ذلك فنحن نتلو عليك ما وقفنا عليه: ۱ - روى مسلم عن ابن عباس، قال: كان الطلاق على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر: طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيهأناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم [۳۶۷] . ۲ - وروى عن ابن طاووس عن أبيه: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)وأبى بكر وثلاثا من (خلافة) عمر؟ فقال: نعم [۳۶۸] . ۳ - وروى أيضا: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله وأبى بكر واحدة؟ قال: قد كان ذلك فلماكان فى عهد عمر تتابع الناس فى الطلاق فأجازه عليهم [۳۶۹] . ۴ - روى البيهقى، قال: كان أبو الصهباء كثير السؤال لابن عباس، قال: أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها، جعلوها واحدة على عهد النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وأبى بكر - رضى الله عنه - وصدرا من إمارة عمر - رضى الله عنه - فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها، قال: أجيزوهنعليهم [۳۷۰] . ۵ - أخرج الطحاوى من طريق ابن عباس أنه قال: لما كان زمن عمر - رضى الله عنه - قال: يا أيها الناس قد كان لكم فى الطلاق أناة وإنه من تعجل أناةالله فى الطلاق ألزمناه إياه [۳۷۱] . [صفحه ۲۱۷] ۶ - عن طاووس قال: قال عمر بن الخطاب: قد كان لكم فى الطلاق أناةفاستعجلتم أناتكم وقد أجزنا عليكم ما استعجلتم من ذلك [۳۷۲] . ۷ - عن الحسن: أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبى موسى الأشعرى: لقد هممت أن أجعل إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا فى مجلس أن أجعلها واحدة، ولكن أقواما جعلوا على أنفسهم، فألزم كل نفس ما ألزم نفسه. من قال لامرأته: أنت على حرام، فهى حرام، ومن قال لامرأته: أنت بائنة، فهى بائنة، ومن قال:أنت طالق ثلاثا، فهى ثلاث [۳۷۳] . هذه النصوص تدل على أن عمل الخليفة لم يكن من الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا أخذا بروح القانون الذى يعبر عنه بتنقيح المناط وإسراء الحكم الشرعى إلى المواضع التى تتشارك المنصوص فى المسألة، كما إذا قال: الخمر حرام، فيسرى حكمه إلى كل مسكر أخذا بروح القانون وهو أن علة التحريم هى الاسكار الموجود فى المنصوص وغير المنصوص، وإنما كان عمله من نوع ثالث وهو الاجتهاد تجاه النص ونبذ الدليل الشرعى، والسير وراء رأيه وفكره وتشخيصه، وقد ذكروا هنا:

تبريرات لحكم الخليفة

اشاره

لما كان الحكم الصادر عن الخليفة يخالف نص القرآن أو ظاهره، حاول بعض المحققين تبرير عمل الخليفة ببعض الوجوه حتى يبرر حكمه ويصححه ويخرجه عن مجال الاجتهاد مقابل النص بل يكون صادرا عن دليل شرعى، بيانها: [صفحه ۲۱۸]

نسخ الكتاب بالإجماع الكاشف عن النص

إن الطلاق الوارد فى الكتاب منسوخ، فإن قلت: ما وجه هذا النسخ وعمر – رضى الله عنه – لا ينسخ، وكيف يكون النسخ بعد النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ قلت: لما خاطب عمر الصحابة بذلك فلم يقع إنكار، صار إجماعا، والنسخ بالإجماع جوزه بعض مشايخنا، بطريق أن الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به، والإجماع فى كونه حجة أقوى من الخبر المشهور. فإن قلت: هذا إجماع على النسخ من تلقاء أنفسهم فلا يجوز ذلك فيحقهم، قلت: يحتمل أن يكون ظهر لهم نص أوجب النسخ ولم ينقل إلينا [۳۷۴] . يلاحظ عليه أولا: أن المسألة يوم أفتى بها الخليفة، كانت ذات قولين بين نفس الصحابة، فكيف انعقد الاجماع على قول واحد، وقد عرفت الأقوال فى صدر المسألة. ولأجل ذلك نرى البعض الآخر ينفى انعقاد الاجماع البتة ويقول: وقد أجمع الصحابة إلى السنة الثانية من خلافة عمر على أن الثلاث بلفظ واحد واحدة، ولم ينقض هذا الاجماع بخلافه، بل لا يزال فى الأمة من يفتى بهقرنا بعد قرن إلى يومنا هذا [" ۳۷۵] . وثانيا: أن هذا البيان يخالف ما برر به الخليفة عمله حيث قال: إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم، ولو كان هناك نص عند الخليفة، لكان التبرير به هو المتعين. وفى الختام نقول: أين ما ذكره صاحب العمدة مما ذكره الشيخ صالح بن محمد العمرى (المتوفى ۱۲۹۸) حيث قال: إن المعروف عند الصحابة والتابعين [صفحه ۲۱۹] لهم بإحسان إلى يوم الدين، وعند سائر العلماء المسلمين: أن حكم الحاكم المجتهد إذا خالف نص كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وجب نقضه ومنع نفوذه، ولا يعارض نص الكتاب والسنة بالاحتمالات العقلية والخيالات النفسية، والعصبية الشيطانية بأن يقال: لعل هذا المجتهد قد اطلع على هذا النص وتركه لعلة ظهرت له، أو أنه اطلع على دليل آخر، ونحو هذا مما لهج به فرق الفقهاء المتعصبين وأطبق عليه جهلةالمقلدين [۳۷۶] .

تعزيرهم على ما تعدوا به حدود الله

لم يكن الهدف من تنفيذ الطلاق ثلاثا فى مجلس، إلا عقابهم من جنس عملهم، وتعزيرهم على ما تعدوا حدود الله، فاستشار أولى الرأى، وأولى الأمر وقال: إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم؟ فلما وافقوه على ما اعتزم أمضاه عليهم وقال: أيها الناس قد كانت لكم فى الطلاق أناةوأنه من تعجل أناة الله ألزمناه إياه [۳۷۷] . لم أجد نصا فيما فحصت فى مشاورة عمر أولى الرأى والأمر، غير ما كتبه إلى أبى موسى الأشعرى بقوله ": لقد هممت أن أجعل إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا فى مجلس أن أجعلها واحدة [" ... ۳۷۸] وهو يخبر عن عزمه وهمه ولا يستشيره، ولو كانت هنا استشارة كان عليه أن يستشير الصحابة من المهاجرين والأنصار القاطنين فى المدينة وعلى رأسهم على بن أبى طالب، وقد كان يستشيره فى مواقف خطيرة [صفحه ۲۲۰] ويقتفى رأيه. ولا يكون استعجال الناس، مبررا لمخالفة الكتاب والسنة بل كان عليه ردع الناس عن عملهم السيئ بقوة ومنعة، وكيف تصح مؤاخذتهم بما أسماهرسول الله لعبا بكتاب الله [۳۷۹] . يقول ابن قيم: إن هذا القول قد دل عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله ولكن رأى أمير المؤمنين عمر – رضى الله عنه – أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم إيقاعه جملة

واحدة، فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم ليعلموا أن أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه المرأة، وحرمت عليه، حتى تنكح زوجا غيره نكاح رغبة، يراد للدوام لا ـ نكاح تحليل، فإذا علموا ذلک کفوا عن الطلاق المحرم، فرأى عمر أن هذا مصلحة لهم في زمانه، ورأى أن ما كانوا عليه في عهد النبي وعهد الصديق، وصدرا من خلافته كان الأليق بهم، لأنهم لم يتابعوا فيه وكانوا يتقون الله في الطلاق، وقد جعل الله لكل من اتقاه مخرجا، فلما تركوا تقوى الله وتلاعبوا بكتاب الله وطلقوا على غير ما شرعه الله ألزمهم بما التزموه عقوبة لهمفإن الله شرع الطلاق مرة بعد مرة، ولم يشرعه كله مرة واحدة [۳۸۰] . يلاحظ عليه: أن ما ذكره من التبرير لعمل الخليفة غير صحيح، إذ لو كانت المصالح المؤقتة مبررة لتغير الحكم فما معنى " حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة " ولو صح ما ذكره لتسرب التغير إلى أركان الشريعة، فيصبح الإسلام ألعوبة بيد الساسة، فيأتي سائس فيحرم الصوم على العمال لتقوية القوة العاملة في المعامل. [صفحه ۲۲۱] وفي الختام نذكر تنبه بعض علماء أهل السنة في هذه العصور لما في تنفيذ هذا النوع من الطلاق، ولأجل ذلك تغير قانون محاكم مصر الشرعية وخالف مذهب الحنفية بعد استقلالها وتحررها عن سلطنة الدولة العثمانية. ويا للأسف أن كثيرا من مفتي أهل السنة على تنفيذ هذا النوع من الطلاق، ولأجل ذلك يقول مؤلف المنار بعد البحث الضافي حول المسألة ": ليس المراد مجادلة المقلدين أو ارجاع القضاة والمفتين عن مذاهبهم، فإن أكثرهم يطلع على هذه النصوص في كتب الحديث وغيرها ولا يبالي بها لأن العمل عندهمعلى أقوال كتبهم دون كتاب الله وسنة رسوله [۳۸۱] . [صفحه ۲۲۲]

النهي عن متعة الحج

إن الكاتب المصري أحمد أمين، يصف الخليفة عمر بن الخطاب بأنه كان ممن يأخذ بروح القانون لا بلفظه [۳۸۲] وهو يريد بذلك تفسير ما شوهدت منه في بعض الموارد من مخالفة للنصوص ولو صح ما ذكره في بعضها، لكنه غير صحيح في البعض الآخر. ونحن نرى أنه كان ممن يجتهد تجاه النص، ويأخذ بالرأي مكان الأخذ بالدليل. إن العاطفة الدينية دفعت الكاتب المصري إلى ذاك التفسير، ولكنه لو كان متأملا فيما سبق من تنفيذ الطلاق الثلاث وما يأتي منه في هذه المسألة من تحريم حج التمتع، وحصره في القران والإفراد يقف على أنه كان ممن يقدم المصلحة المزعومة على الذكر الحكيم وتنصيص النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإنه ما نهى عن متعة الحج وما هدد فاعلها، إلا لأجل أنه كان يكره أن يغتسل الحاج تحت الأراك ثم يفيض منه إلى الحج ورأسه يقطر ماء، لأن التحلل من محظورات الإحرام بين العمرة والحج، من لوازم ذاك النوع من الحج، وهو مما كان لا يروقه. [صفحه ۲۲۳] وإن كنت في شك فاقرأ ما نتلوه عليك: اتفق الفقهاء على أن أنواع الحج ثلاثة: تمتع، وقران، وإفراد. والمقصود من الأول، هو إحرام الشخص بالحج في أشهره (شوال وذي القعدة وذي الحجة) والإتيان بأعمالها، والتحلل من محظورات الإحرام بالفراغ منها، ثم الإحرام بالحج من مكة والإتيان بأعماله من الوقوف بعرفات والإفاضة إلى المشعر و... ويصح هذا النوع من الحج ممن كان آفاقيا، أي من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ويبتعد بيته من مكة بمقدار يجوز فيه تقصير الصلاة. وعند الإمامية من نأى عن مكة ۴۸ ميلا من كل جانب وهو لا يتجاوز عن ۱۶ فرسخا. وأما القسمان الآخران، فالقران عند أهل السنة هو الإحرام بالحج والعمرة معا ويقول: لبيك اللهم بحج وعمرة، فيأتي بأعمال الحج أولا ثم العمرة بإحرام واحد. وهو القران الحقيقي. وهناك قسم يسمى بالقران الحكمي، وهو أن يدخل إحرام الحج في إحرام العمرة ثم يجمع بين أعمالهما. وذلك بأن يحرم بالعمرة أولا. وقبل: أن يطوف لها إما أربعة أشواط، أو قبل أن يشرع فيه يحرم بالحج، على اختلاف بين الحنفية والشافعية، وهل يكتفي بطواف وسعي واحد، أو لكل طوافه وسعيه؟ فيه اختلاف. وأما الإفراد، فهو أن يحرم بالحج من ميقات بلده، وبعد الفراغ من أعماله، يحرم بالعمرة، والقران والإفراد، يشترك فيهما جميع الناس ولا ـ يختص بغير الآفاقي. هذا لدى أهل السنة وأما الإمامية، فالقران والإفراد واجب على من لم يكن بين مكة وبيته ۴۸ ميلا، وأما النائي عن هذا الحد، فواجبه هو حج التمتع. [صفحه ۲۲۴] والقران والإفراد، ليسا أمرين متغايرين عندهم، بل يتمتع كل منهما بإحرام للحج وإحرام للعمرة، غير أن الإحرام في الأول يقترن بسوق الهدي دون الثاني، وعلى ذلك لا يجوز عندهم الإتيان

بالحج والعمرة بإحرام واحد، ولا إدخال إحرام الحج في إحرام العمرة كما في القران الحكمى [۳۸۳] . والأصل في حج التمتع، قوله سبحانه: (فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب) (البقرة - ۱۹۶). وتفسير الآية: إن من (تمتع) بسبب الإتيان (بالعمرة) بما يحرم على المحرم كالطيب والمخيط والنساء ومتوجها (إلى الحج) فعليه (ما استيسر من الهدى) من البدنة أو البقرة أو الشاة. ثم بين كيفية الصيام وقال: (ثلاثة أيام في الحج) متواليات و (سبعة إذا رجعتم) إلى أوطانكم (تلك عشرة كاملة وذلك) أي التمتع بالعمرة إلى الحج فرض من لم يكن أهله باعتبار موطنه ومسكنه (حاضرى المسجد الحرام) أي لم يكن من أهل مكة وقراها (واتقوا الله) فيما أمرتم به ونهيتم عنه في أمر الحج (واعلموا أن الله شديد العقاب). والآية صريحة في جواز التمتع بمحظورات الإحرام بعد الإتيان بأعمال العمرة وقبل التوجه إلى الحج ولم يدع أحد كونها منسوخة بآية، أو قول أو فعل، بل أكد النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) تشريعه بعمله. روى أهل السير والتاريخ: إن رسول الله خرج في العام العاشر من الهجرة إلى الحج لخمس ليال بقين من ذى القعدة، وقالت عائشة: لا يذكر ولا يذكر الناس إلا الحج حتى إذا كان بسرف وقد ساق رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الهدى، [صفحه ۲۲۵] وأشراف من أشراف الناس، أمر الناس أن يحلوا بعمرة إلا من ساق الهدى - إلى أن قالت: - ودخل رسول الله مكة فحل كل من كان لا هدى معه وحلت نساؤه بعمرة، ولما أمر رسول الله نساءه أن يحللن بعمرة قلن: فما يمنعك يا رسول الله أن تحل معنا؟ فقال: إني أهديت فلا أحل حتى أنحر هديي. إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان بعث عليا - رضى الله عنه - إلى نجران فلقيه بمكة وقد أحرم، فدخل على فاطمة بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فوجدها قد حلت وتهيأت فقال: ما لك يا بنت رسول الله؟ قالت: أمرنا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن نحل بعمرة فحللنا، ثم أتى رسول الله فلما فرغ من الخبر عن سفره قال له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): انطلق فطف بالبيت وحل كما حل بأصحابك، قال: يا رسول الله إني أهللت، فقال: إرجع فاحلل كما حل أصحابك، قال: يا رسول الله إني قلت حين أحرمت: اللهم إني أهل بما أهل به نبيك وعبدك ورسولك (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: فهل معك من هدى؟ قال: لا، فأشركه رسول الله في هديه وثبت على إحرامه مع رسول الله حتى فرغا من الحج ونحر رسول الله الهديعنهما [۳۸۴] . هذا هو الذكر الحكيم المدعم بالسنة وإجماع الأمة ومع ذلك نرى أن بعض الصحابة لا يروقه متعة الحج لا في عصر الرسالة ولا بعده بل يفتى بتحريمها! وإليك البيان: ۱ - روى ابن داود أن النبي أمر أصحابه أن يجعلوها عمرة يطوفوا ثم يقصروا ويحلوا إلا من كان معه الهدى فقالوا: أننطلق إلى منى وذكورنا تقطر، فبلغ ذلك رسول الله فقال ": لو أني استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديتولولا أن معى الهدى لأحللت [" ۳۸۵] . ۲ - روى مالك عن محمد بن عبد الله أنه سمع سعد بن أبي وقاص [صفحه ۲۲۶] والضحاك بن قيس عام حج معاوية بن أبي سفيان وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج فقال الضحاك بن قيس: لا يفعل ذلك إلا من جهل أمر الله عز وجل. فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قدنهى عن ذلك فقال سعد: قد صنعها رسول الله وصنعناها معه [۳۸۶] . ۳ - وروى عن عبد الله بن عمر: أنه قال: والله لأن أعتمر قبل الحج وأهديأحب إلى من أن أعتمر بعد الحج في ذى الحجة [۳۸۷] . ۴ - روى الترمذى عن سالم بن عبد الله أنه سمع رجلا من أهل الشام وهو يسأل عبد الله بن عمر عن التمتع بالعمرة إلى الحج فقال عبد الله بن عمر: حلال، فقال الشامي: إن أباك قد نهى عنها؟! فقال عبد الله بن عمر: أرأيت إن كان أبى نهى عنها وصنعها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أأمر أبي نتبع أم أمررسول الله؟ فقال الرجل: بل أمر رسول الله، فقال: لقد صنعها رسول الله [۳۸۸] . ۵ - روى مسلم عن أبي نضرة قال: كان ابن عباس يأمر بالمتعة وكان ابن الزبير ينهى عنها، قال: فذكرت ذلك لجابر بن عبد الله فقال: على يدى دار الحديث، تمتعنا مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلما قام عمر قال: إن الله كان يحل لرسوله ما شاء، بما شاء وإن القرآن قد نزل منازله، فأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله (صلى الله عليه وآله وسلم) - إلى أن قال في الحديث: -فأفصلوا حجكم من عمرتكم، فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم [۳۸۹] . ومن العجب أن الزرقاني يقوم بتصويب فتوى الخليفة ويعلق على الرواية ويقول:

الإتمام في قوله سبحانه (فأتموا الحج والعمرة لله) يقتضي استمرار الإحرام [صفحه ۲۲۷] إلى فراغ الحج ومنع التحلل، والمتمتع متحلل ويستمتع بما كانمحظورا عليه [۳۹۰] . يلاحظ عليه أولا: لو صح ما ذكره من التفسير تلزم المعارضة بين صدر الآية، أعني قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وبين ذيلها الدالة على جواز التمتع بين الإحرامين بقوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) وهو كما ترى. وثانيا: أن الإتمام يهدف إلى فعل كل من الحج والعمرة تماما، بمعنى: إذا شرعتم في فعل كل فأتموه، مثل قوله: (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) (البقرة - ۱۲۴). وقوله سبحانه: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) (البقرة - ۱۸۷) لا إلى الاستمرار. وثالثا: إذ كان التفسير تبريرا لنهي الخليفة، فهو في الوقت نفسه تخطئة للنبي الأكرم حيث أمر أصحابه وأهل بيته بالتحلل وإنما لم يتحلل نفسه لأجل سوق الهدى. نعم أراد الخليفة من قوله ": فافصلوا حجكم من عمرتكم " وهو الإتيان بالعمرة في غير أشهر الحج، روى الجصاص عن ابن عمر أن عمر قال: أن تفرقوابين الحج والعمرة فتجعلوا العمرة في غير أشهر الحج، أتم لحج أحدكم [۳۹۱] . ۶ - روى الإمام أحمد بن أبي نضرة عن جابر قال: متعتان كانتا على عهدالنبي فنهانا عنهما عمر - رضي الله عنه - فانتهينا [۳۹۲] . ۷ - روى ابن حزم في المحلى بسنده قال: قال عمر بن الخطاب: متعتان كانتا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأنا أنهى عنهما وأضرب عليهما - ثم قال: - هذا لفظ أيوب، وفي رواية خالد: أنا أنهى عنهما وأعاقبعليهما: متعة النساء ومتعة الحج [۳۹۳] . [صفحه ۲۲۸] ۸ - لم يكن نهي الخليفة عن متعة الحج مستندا إلى دليل شرعي وإنما نهى عنه لما كرهه أن يظلوا معرسين بهن في الأراك، ثم يروحون في الحج تقطررؤوسهم [۳۹۴] . وهذا هو الذي نوهنا به في صدر البحث، أن الخليفة ومن لف لفه، كانوا يقدمون المصالح المزعومة على النصوص الشرعية مهما تضافرت وتواترت. ثم إن المتأخرين قاموا بحفظ كرامة الخليفة، فحرفوا الكلم عن مواضعه وأولوا نهي الخليفة بوجهين: ۱ - قالوا: إن ما حرمه وأوعد عليه، غير هذا وإنما هو أن يحرم الرجل بالحج حتى إذا دخل مكة فسخ الحج إلى العمرة، ثم حل وأقام حلالا حتى يهل بالحجيوم التروية [۳۹۵] . وهذا كما ترى، لا- يوافق ما مر من النصوص، خصوصا ما نقلناه من المناظرة بين سعد والضحاك بن قيس من صحيح مسلم، ومن وقف على النصوص الكثيرة، والمناظرة الدائرة بين النبي وأصحابه، وبين الصحابة أنفسهم يقف على أنه نهى عن حج التمتع. روى البخاري عن مروان بن الحكم قال: شهدت عثمان وعليا - رضي الله عنهما -، وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما، فلما رأى علي (النهي) أهل بهما: لبيك بعمرة وحجة قال: ما كنت لأدع سنة النبي (صلى الله عليه وآلهوسلم) لقول أحد [۳۹۶] . ۲ - إن نهي الخليفة عن متعة الحج لأجل اختصاص إباحة المتعة بالصحابة في عمرتهم مع رسول الله فحسب. [صفحه ۲۲۹] ويكفينا في الرد عليه قول ابن القيم ": إن تلكم الآثار الدالة على الاختصاص بالصحابة بين باطل لا يصح، عمن نسب إليه البتة، وبين صحيح عن قائل غير معصوم لا يعارض به نصوص المشرع المعصوم، ففي صحيحة الشيخين وغيرهما عن سراقة بن مالك قال: متعتنا هذه يا رسول الله ألعامنا هذا أم للأبد؟ قال: لا بل للأبد [۳۹۷] . قال العيني في قوله سبحانه: (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج): أجمع المسلمون على إباحة التمتع في جميع الأعصار وأما السنة فحديث سراقة " المتعة لنا خاصة أو هي للأبد؟ قال: هي للأبد، " وحديث جابر المذكور في صحيح مسلم في صفة الحج نحو هذا. ومعناه ": أهل الجاهلية كانوا لا يجيزون التمتع، ولا يرون العمرة في أشهر الحج فبين النبي أن الله قد شرع العمرة فيأشهر الحج وجوز المتعة إلى يوم القيامة [" ۳۹۸] . [صفحه ۲۳۰]

وجوب القصر في السفر

اشاره

قد تعرفت على أن غير الحنفية والزيدية والظاهرية تذهب إلى التخيير بين القصر والإتمام غير أن الحنفية والإمامية تذهبان إلى كون القصر فرضا وعزيمة، وإليك دراسة المسألة قولا ودليلا:

نصوص فقهاء الشيعة على كون القصر عزيمة

قال السيد المرتضى علم الهدى (۳۵۵ - ۴۳۶ ه) في الإنتصار ": ومما انفردت به الإمامية القول: بأن المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة أيام فصاعدا، وإذا نوى ذلك وجب عليه الإتمام، وأن من عداهم من الفقهاء يخالف في ذلك. فأبو حنيفة وأصحابه والثوري يقولون: إنه إذا نوى إقامة خمسة عشر يوما أتم وإن نوى أقل من ذلك قصر. وقال الشافعي ومالك وهو قول سعيد بن المسيب والليث: إذا نوى إقامة أربعة أيام أتم. وقال الأوزاعي: إذا نوى إقامة ثلاثة عشر يوما أتم. وروى عن ابن حي أنه [صفحه ۲۳۱] قال: إن مر المسافر بمصره الذي فيه أهله وهو منطلق ماض في سفره قصر فيهالصلاة ما لم يقم به عشرا، فإن أقام به عشرا أو بغيره من سفره أتم الصلاة [" ۳۹۹] . وقال الشيخ الطوسي (۳۸۵ - ۴۶۰ ه) في الخلاف ": التقصير في السفر فرض وعزيمة، والواجب من هذه الصلوات الثلاث: الظهر والعصر والعشاء الآخرة ركعتان، فإن صلى أربعا مع العلم وجب عليه الإعادة. وقال أبو حنيفة مثل قولنا إلا أنه قال: إن زاد على ركعتين، فإن كان تشهد في الثانية صحت صلاته، وما زاد على الثنتين يكون نافلة إلا أن يأتم بمقيم فيصلي أربعا فيكون الكل فريضة أسقط بها الفرض. والقول بأن التقصير عزيمة مذهب على (عليه السلام) وعمر، وفي الفقهاء مالك وأبي حنيفة وأصحابه. وقال الشافعي: هو بالخيار بين أن يصلي صلاة السفر ركعتين وبين أن يصلي صلاة الحضر أربعا، فيسقط بذلك الفرض عنه. وقال الشافعي: التقصير أفضل. وقال المزني: والإتمام أفضل، وبمذهبه قال في الصحابة: عثمان، وعبد الله ابن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وعائشة، وفي الفقهاء: الأوزاعي، وأبوثور [" ۴۰۰] . وقال المحقق الحلي (۶۰۲ - ۶۷۶ ه) في شرائع الإسلام: [صفحه ۲۳۲ "] وأما القصر: فإنه عزيمة إلا أن تكون المسافة أربعا ولم يرد الرجوع ليومه على قول، أو في أحد المواطن الأربعة: مكة والمدينة والمسجد الجامع بالكوفة والحائر، فإنه مخير والإتمام أفضل، وإذا تعين القصر فأتم عامدا أعاد على كل حال، وإن كان جاهلا بالتقصير فلا إعادة ولو كان الوقت باقيا، وإن كان ناسيا أعادفي الوقت ولا يقضي إن خرج الوقت [۴۰۱] . هذا يرجع إلى قول الشيعة الإمامية، وقد تعرفت على اتفاقهم على القصر وسيوافيك نصوص أئمة الشيعة (عليهم السلام) في ذلك الموضوع بعد إنهاء الكلام في أقوال سائر الفقهاء من السنة:

آراء أهل السنة في كون القصر عزيمة أو رخصة

قال أبو بكر الرازي الجصاص (ت ۳۷۰ ه): وقد اختلف الفقهاء في فرض المسافر، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: فرض المسافر ركعتان إلا صلاة المغرب فإنها ثلاث: فإن صلى المسافر أربعا ولم يقعد في الاثنتين، فسدت صلاته وإن قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته بمنزلة من صلى الفجر أربعا بتسليمة، وهو قول الثوري، وقال حماد بن أبي سليمان: إذا صلى أربعا أعاد. وقال الحسن بن صالح: إذا صلى أربعا متعمدا أعاد إذا كان ذلك منه الشئ اليسير، فإذا طال في سفره وكثر لم يعد. قال: وإذا افتتح الصلاة على أن يصلي أربعا، استقبل الصلاة حتى يبتدئها بالنية على ركعتين، وإن صلى ركعتين وتشهد، ثم بدا له أن يتم فصلى أربعا، أعاد. وإن نوى أن يصلي أربعا بعد ما افتتح الصلاة على ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين، أجزأته. [صفحه ۲۳۳] وقال مالك: إذا صلى المسافر أربعا، فإنه يعيد ما دام في الوقت، فإذا مضى الوقت فلا إعادة عليه. قال: ولو أن مسافرا افتتح المكتوبة ينوي أربعا فلما صلى ركعتين بدا له، فسلم، أنه لا يجزيه، ولو صلى مسافر بمسافرين فقام في الركعتين فسبحوا به فلم يرجع، فإنهم يقعدون ويتشهدون ولا يتبعونه. وقال الأوزاعي: يصلي المسافر ركعتين، فإن قام إلى الثالثة وصلاها فإنه يلغيها ويسجد سجدتي السهو. وقال الشافعي: ليس للمسافر أن يصلي ركعتين إلا أن ينوي القصر معالإحرام، فإذا أحرم ولم ينو القصر كان على أصل فرضه أربعا [۴۰۲] . وقال ابن حزم: صلاة الصبح ركعتان في السفر والحضر أبدا، وفي الخوف كذلك، وصلاة المغرب ثلاث ركعات في الحضر والسفر أبدا، ولا يختلف عدد الركعات إلا في الظهر والعصر والعتمة فإنها أربع ركعات في الحضر للصحيح والمريض وركعتان في السفر، وفي الخوف ركعة كل هذا إجماع متيقن إلا أنكون هذه الصلوات ركعة في الخوف ففيه خلاف [۴۰۳] . وقد مضى شمس الدين السرخسي على مذهب الإمام أبي حنيفة وقال: مسافر صلى في سفره أربعا أربعا فإن كان قعد في كل ركعتين قدر التشهد فصلاته تامة والأخريان تطوع له،

وإن كان لم يقعد فصلاته فاسدة عندنا. ثماستدل بحديث عائشة كما سيوافيك [۴۰۴] . وذكر ابن قدامة الأقوال بالتفصيل ننقل منه ما يلي: قال: المشهور عن أحمد أن المسافر إن شاء صلى ركعتين، وإن شاء أتم، [صفحه ۲۳۴] وروى عنه أنه توقف وقال: أنا أحب العافية في هذه المسألة. وممن روى عنه الإتمام في السفر: عثمان وسعد بن أبي وقاص وابن مسعود وابن عمر وعائشة – رضى الله عنهم – وبه قال الأوزاعي والشافعي وهو المشهور عن مالك. وقال حماد بن أبي سليمان: ليس له الإتمام في السفر، وهو قول الثوري وأبي حنيفة. وأوجب حماد الإعادة على من أتم. وقال أصحاب الرأي: إن كان جلس بعد الركعتين قدر التشهد فصلاته صحيحة وإلا لم تصح، وقال عمر بن عبد العزيز: الصلاة في السفر: ركعتان حتم لا يصلح غيرهما. وروى عن ابن عباس أنه قال: من صلى في السفر أربعا فهوكمن صلى في الحضر ركعتين [۴۰۵] . وقد ذكر القرطبي الأقوال مع الأدلة، والأقوال المذكورة في كتابه نفس الأقوال التي مر ذكرها والأدلة فسيوافيك بيانها. وأنت تجد الأقوال مبسوطة في الكتب الفقهية فلا نطيل المقام بتكرارها. فتخلص أن الأقوال لا تتجاوز الاثنين بين الرخصة والعزيمة وإن اختلف القائلون بالرخصة في أفضلية القصر أو الإتمام، كما أن القائلين بالعزيمة كالأحناف الحاكمين ببطلان التمام يستثنون ما إذا جلس المصلي بعد إتمام الركعتين مقدار التشهد. ثم هنا مواضع أخر للبحث وراء كون القصر رخصة أو عزيمة ولكن الذي يهمنا في هذه الرسالة هو التركيز على أن القصر عزيمة لا رخصة ونترك البحث في سائر المواضع إلى آونة أخرى. [صفحه ۲۳۵]

حجة القائل بكون القصر عزيمة

استدل القائل بالعزيمة بوجوه: الأول: ما ورد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام). الروايات الواردة عن طرق أهل البيت (عليهم السلام) حول وجوب القصر على المسافر فوق حد التواتر، فقد جمع صاحب وسائل الشيعة حوالي (۲۴۸) حديثا حول صلاة المسافر أكثرها يدل على المطلوب. وهذه الأحاديث تركز على وجه التفصيل تارة وعلى وجه الإجمال أخرى بأن القصر عزيمة وكان أمرا مسلما عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وإنما حدث القول بالجواز في عهد بعض الخلفاء، وقد أتينا بهذه الروايات، لأن كل واحدة منها تشير إلى نكتة خاصة في صلاة المسافر وإن كان الجميع يركز على أن القصر فريضة لا تترك. ونذكر هنا نماذج منها على سبيل المثال لا الحصر: ۱ – لما سأل زرارة ومحمد بن مسلم أبا جعفر الباقر (عليه السلام) عن حكم التقصير في السفر وذكرا أن الكتاب قال: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) ولم يقل ": افعلوا " فكيف يدل على الوجوب؟ فأجاب الإمام (عليه السلام "): أوليس قال الله: (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض، لأن الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه، كذلك التقصير في [صفحه ۲۳۶] السفر شئ صنعه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وذكره الله تعالى ذكره في كتابه [" ۴۰۶] وسيوافيك الحديث برمته عند نقد دليل القائل برخصة التقصير: ۲ – وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "): من صلى في السفر أربعافأنا إلى الله منه برئ " يعني متعمدا [۴۰۷] . ۳ – وقال الصادق (عليه السلام "): المتمم في السفر كالمقصر فيالحضر [" ۴۰۸] . ۴ – وقال الرضا (عليه السلام "): إن الصلاة إنما قصرت في السفر، لأن الصلاة المفروضة أولا إنما هي عشر ركعات، والسبع إنما زيدت فيها بعد فخفف الله عز وجل عن العبد تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه ونصبه واشتغاله بأمر نفسه وظعنه وإقامته لئلا يشتغل عما لا بد منه من معيشته رحمة من الله عز وجل وتعطفا عليه، إلا صلاة المغرب فإنها لا تقصر، لأنها صلاة مقصرة في الأصل. وإنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقل من ذلك ولا أكثر، لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم، لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره إذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما، وإنما ترك تطوع النهار ولم يترك تطوع الليل، لأن كل صلاة لا يقصر فيها لا يقصر في تطوعها. وذلك أن المغرب لا يقصر فيها فلا تقصير فيما بعدها من التطوع، وكذلك الغداة لا تقصير فيها فلا تقصير فيما قبلها من التطوع، وإنما صارت العتمة مقصورة وليس تترك ركعتيها، لأن

الركعتين ليستا من الخمسين، وإنما هى زيادة فى الخمسين تطوعا ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع، وإنما جاز للمسافر والمريض أن يصليا صلاة الليل فى أول الليل لاشتغاله [صفحه ۲۳۷] وضعفه، وليحرز صلاته، فيستريح المريض فى وقت راحته، وليشتغل المسافر بأشغالهوارتحاله وسفره [" ۴۰۹] . ۵ - وروى الشيخ الطوسى بإسناده عن أبى جعفر على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأول (عليه السلام) عن الرجل يخرج فى سفره وهو فى مسيرةيوم، قال ": يجب عليه التقصير فى مسيرة يوم، وإن كان يدور فى عمله [" ۴۱۰] . ۶ - وعن الكلينى بسنده عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال ": بينا نحن جلوس وأبى عند وال لبنى أمية على المدينة، إذ جاء أبى فجلس فقال: كنت عند هذا قبيل فسألهم عن التقصير فقال قائل منهم: فى ثلاث، وقال قائل منهم: فى يوم وليلة، وقال قائل منهم: روحة، فسألنى. فقلت له: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لما نزل عليه جبرئيل بالتقصير، قال له النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): فى كم ذاك؟ فقال: فى بريد، قال: وأى شئ البريد؟ فقال ما بين ظل عير إلى فئ وعير. قال: ثم عبرنا زمانا ثم رأى بنو أمية يعملون أعلاما على الطريق وأنهم ذكروا ما تكلم به أبو جعفر (عليه السلام) فذرعوا ما بين ظل عير إلى فئ وعير، [۴۱۱] ثم جزوه على اثنى عشر ميلا-فكانت ثلاثة آلاف وخمسمائة ذراع كل ميل، فوضعوا الأعلام، فلما ظهر بنو هاشم غيروا أمر بنى أمية غيره، لأن الحديث هاشمى فوضعوا إلى جنب كل علم علما [" ۴۱۲] . [صفحه ۲۳۸] ۷ - روى الكلينى بسنده عن زرارة عن أبى جعفر (عليه السلام) قال ": حج النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فأقام بمنى ثلاثا يصلى ركعتين، ثم صنع ذلك أبو بكر، وصنع ذلك عمر، ثم صنع ذلك عثمان ست سنين، ثم أكملها عثمان أربعا فصلى الظهر أربعا - إلى أن قال: - فقال للمؤذن: اذهب إلى على (عليه السلام) فقل له فليصل بالناس العصر، فأتى المؤذن عليا (عليه السلام) فقال له: إن أمير المؤمنين عثمان يأمرك أن تصلى بالناس العصر فقال: إذن لا أصلى إلا ركعتين كما صلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فرجع (فذهب) المؤذن فأخبر عثمان بما قال على (عليه السلام). قال: اذهب إليه وقل له: إنك لست من هذا فى شئ اذهب فصل كما تؤمر، فقال (عليه السلام): لا والله لا أفعل، فخرج عثمان فصلى بهم أربعا، فلما كان فى خلافة معاوية واجتمع الناس عليه وقتل أمير المؤمنين (عليه السلام) حج معاوية فصلى بالناس بمنى ركعتين الظهر، ثم سلم فنظر بنو أمية بعضهم إلى بعض وثقيف ومن كان من شيعة عثمان ثم قالوا: قد مضى على صاحبكم وخالف وأشمت به عدوه، فقاموا فدخلوا عليه فقالوا: أتدرى ما صنعت؟ ما زدت على أن قضيت على صاحبنا وأشمت به عدوه ورغبت عن صنيعه وسنته، فقال: ويلكم أما تعلمون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى فى هذا المكان ركعتين وأبو بكر وعمر وصلى صاحبكم ست سنين كذلك، فتأمرونى أن أدع سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وما صنع أبو بكر وعمر وعثمان قبل أن يحدث؟! فقالوا: لا والله ما نرضى عنك إلا بذلك، قال: فاقبلوا فإنى متبعكم (مشفعكم) وراجع إلى سنة صاحبكم فصلى العصر أربعا، فلم يزل الخلفاء والأمراء عليذلك إلى اليوم [" ۴۱۳] . ۸ - روى الشيخ الطوسى بإسناده عن عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن التقصير؟ قال: إذا كنت فى الموضع الذى تسمع فيه الأذان فأتم، وإذا كنت فى الموضع الذى لا تسمع فيه الأذان فقصر وإذا قدمت من [صفحه ۲۳۹] سفرك فمثل ذلك [۴۱۴] . ۹ - روى الشيخ الصدوق بإسناده عن عمار بن مروان، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول ": من سافر قصر وأفطر إلا أن يكون رجلا سفره إلى صيد أو فى معصية الله أو رسول لمن يعصى الله أو فى طلب عدو أو شحناءأو سعاية أو ضرر على قوم من المسلمين [" ۴۱۵] . ۱۰ - روى الشيخ الطوسى بإسناده عن أبى سعيد الخراسانى قال: دخل رجلان على أبى الحسن الرضا (عليه السلام) بخراسان فسألاه عن التقصير؟ فقال لأحدهما ": وجب عليك التقصير لأنك قصدتنى، " وقال للآخر ": وجبعليك التمام لأنك قصدت السلطان [" ۴۱۶] . ۱۱ - وعن الكلينى بسنده عن محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام) قال ": ليس على الملاحين فى سفينتهم تقصير، ولا على المكاريوالجمال [" ۴۱۷] . ۱۲ - وروى الشيخ الطوسى بإسناده عن أبى بصير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام "): إذا عزم الرجل أن يقيم عشرا فعليه إتمام الصلاة، وإن كان فى شك لا يدرى ما يقيم فيقول: اليوم أو غدا، فليقصر ما بينه وبين شهر فإن أقامبذلك البلد أكثر من شهر فليتم الصلاة [" ۴۱۸] . إلى هنا تم ما أردنا نقله عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ومن حسن الحظ ورود روايات تدعم تلك النظرية رويت عن طرق أهل السنة

وبضم هذه إلى هاتيك يعلم تضافر الروايات على كون القصر عزيمة وإليك دراسة ما روى فى الصحاح والسنن والمسانيد. [صفحه ۲۴۰]

تضافر الروايات على لزوم القصر من طرق أهل السنة

صرح المحققون من أهل السنة والجماعة بأن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فى عامة أسفاره كان ملتزما بالإتيان بالصلوات الرباعية قصرا ولم يثبت أنه أتم. قال ابن قدامة ": أما السنة فقد تواترت الأخبار أن رسول الله (صلى اللهعليه وآله وسلم) كان يقصر فى أسفاره حاجا ومعتمرا وغازيا [" ۴۱۹] . وقال ابن قيم الجوزية ": وكان (صلى الله عليه وآله وسلم) يقصر الرباعية فيجعلها ركعتين من حين يخرج مسافرا إلى أن يرجع إلى المدينة، ولم يثبت أنهأتم الرباعية فى سفره البتة [" ۴۲۰] . وهذه السيرة المباركة القطعية إن دلت على شئ، فإنما تدل على وجوب قصر الصلاة فى السفر، لأنه لو كان القصر رخصة لأتم فى بعض أسفاره فى ملأ من الناس حتى لا يظنوا بأن القصر عزيمة ومرض. كما هو ديدنه فى فعل المستحبات فضلا عن المباحات، إذ كان ربما يتركها لئلا يتصور الناس أنها فريضة. وإليك نماذج من الروايات الحاكية لسنة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وعمل أصحابه به حول القصر فى الصلاة والتى يستفاد منها أن القصر عزيمة: ۱ - ما روى عن يعلى بن أمية أنه قال: قلت لعمر بن الخطاب: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته " رواهالخمسة إلا البخارى [۴۲۱] . [صفحه ۲۴۱] وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "فاقبلوا صدقته " أمر والظاهر أنه يدل على الوجوب فلا يجوز رد صدقة الله بإتيان الصلاة تماما فى السفر، إذ فى رد صدقته سبحانه أنانية أمامه. نعم، القصر فى الآية مقيد بالخوف مع أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قصر فى الخوف والأمن، وهذا يكشف عن أن الخوف حكمة التشريع لا ـ علته. وبعبارة أخرى ليس مناطا للتشريع حتى يدور الحكم مداره، وكم له فى التشريع من نظير. ويمكن أن يقال: إن التشريع فى بدء الأمر كان مختصا بصورة الخوف، ولكن توسعت دائرة التشريع فى عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بإيحاء من الله إلى رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومن المعلوم أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس مشرعا بل هو مبلغ للتشريع. ۲ - ما روى عن ابن عمر أنه قال: صحبت النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)فكان لا يزيد فى السفر على ركعتين، وأبو بكر وعمر وعثمان كذلك [۴۲۲] . ۳ - عن نافع عن عبد الله (بن عمر) قال: صليت مع النبى (صلى الله عليهوآله وسلم) بمنى ركعتين وأبى بكر وعمر وعثمان صدرا من إمارته ثم أتمها [۴۲۳] . ۴ - ما روى عمران بن حصين، قال: غزوت مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وشهدت معه الفتح فأقام بمكة ثمانى عشرة ليلة لا يصلى إلاركعتين، ويقول ": يا أهل البلد، صلوا أربعا فإنا (قوم) سفر" [۴۲۴] . وفى هذا الحديث تصريح بمواظبة النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) على إتيان الرباعية قصرا طيلة ثمانى عشرة ليلة، ولو كان رخصة لأتى بها بعض الأحيان تامة، خاصة وأن المقام يقتضى تعليم أحكام الصلاة لأهل مكة الذين أصبحوا يدخلون فى دين الله أفواجا عام الفتح، فهم جديدو عهد بالإسلام. [صفحه ۲۴۲] وأما صلاته قصرا بعد مرور ثمانى عشرة ليلة، فالظاهر أنه كان لأجل عدم نية الإقامة مدة تقطع السفر وأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) ربما كان يخرج من مكة إلى خارجها فلم يكن متمكنا عن الإقامة. ۵ - ما روى عن حارثة بن وهب أنه قال: صلى بنا النبى (صلى الله عليه وآلهوسلم) آمن ما كان بمنى ركعتين [۴۲۵] . ۶ - وعن عبد الرحمن بن يزيد يقول: صلى بنا عثمان بن عفان (رض) بمنى أربع ركعات، فقيل ذلك لعبد الله بن مسعود (رض) فاسترجع ثم قال: صليت مع رسول الله بمنى ركعتين وصليت مع أبى بكر (رض) بمنى ركعتين، وصلت مع عمر بن الخطاب (رض) بمنى ركعتين، فليت حظى من أربع ركعاتركعتان متقبلتان [۴۲۶] . وجاء فى المغنى بدل الجملة الأخيرة " ثم تفرقت بكم الطرق ووددت أنلى من أربع ركعتين متقبلتين [" ۴۲۷] . وهل استرجاع ابن مسعود إلا للظاهرة التى طرأت آنذاك أول مرة، وهى عدم الاكتراث بسيرة النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) والتى استمر عليها الشيخان ونفس عثمان فى صدر خلافته؟ ۷ - وعن عائشة أنها قالت: فرض الله الصلاة حين فرضها

رکعتین، ثمأتمها فی الحضر، فأقرت صلاة السفر علی الفریضة الأولی [۴۲۸] . ۸ – وعن سفیان، عن الزهری، عن عروة عن عائشة (رض) قالت: الصلاة [صفحه ۲۴۳] أول ما فرضت رکعتین فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر، قال الزهری:فقلت لعروة: ما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان [۴۲۹] . الظاهر من الروایتین الأخیرتین أن الفریضة فی السفر هو الرکعتان، وعلی ذلک فالزیادة علیها لا تصدقه الأدلة. قال الشوکانی فی شرح الحدیث: وهو دلیل ناهض علی الوجوب، لأن صلاة السفر إذا کانت مفروضة رکعتین لم تجز الزیادة علیها کما أنها لا تجوزالزیادة علی أربع فی الحضر [۴۳۰] . وأما تأویل عثمان وکذلک عائشة فسیأتی الکلام عنهما. ۹ – عن مجاهد، عن ابن عباس قال: فرض الله الصلاة علی لسان نبیکم (صلی الله علیه وآله وسلم) فی الحضر أربعا وفی السفر رکعتین وفی الخوفرکعة [۴۳۱] . قال الشوکانی: فهذا الصحابی الجلیل قد حکی عن الله عز وجل أنه فرض صلاة السفر رکعتین، وهو أتقی لله وأخشی من أن یحکی أن الله فرض ذلک بلا برهان. ۱۰ – عن موسی بن سلمة الهذلی قال: سألت ابن عباس: کیف أصلی إذا کنت بمکة إذا لم أصل مع الإمام؟ فقال: رکعتین سنة أبی القاسم (صلی الله علیهوآله وسلم) [۴۳۲] . ۱۱ – وروی عن عمر (رض) أنه قال: صلاة السفر وصلاة الجمعة رکعتان والفطر والأضحی رکعتان تمام غیر قصر علی لسان محمد (صلی الله علیه وآلهوسلم) [۴۳۳] . [صفحه ۲۴۴] ۱۲ – عن عاصم قال: صحبت ابن عمر فی طریق مکة، قال: فصلی لنا الظهر رکعتین، ثم أقبل وأقبلنا معه حتی جاء رحله وجلس وجلسنا معه، فحانت منه التفاتة نحو حیث صلی فرأی أناسا قیاما، فقال: ما یصنع هؤلاء؟ قلت: یسبحون. قال: لو کنت مسبحا أتممت صلاتی. یا ابن أخی صحبت رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) فی السفر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضه الله، وصحبت أبا بکر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضه الله، وصحبت عمر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضه الله، ثم صحبت عثمان فلم یزد علی رکعتین حتی قبضه الله، وقد قال الله: (لقد کان لکم فیرسول الله أسوة حسنة) [۴۳۴] . والظاهر أن نظر ابن عمر إلی عمل عثمان فی غیر منی، وإلا فقد أتم هو فیها. ۱۳ – وعن ابن عباس قال: افترض رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم)رکعتین فی السفر کما افترض فی الحضر أربعا [۴۳۵] . ۱۴ – وروی عنه أیضا أنه قال ": من صلی فی السفر أربعا فهو کمن صلی فیالحضر رکعتین [" ۴۳۶] . ۱۵ – وروی عن صفوان بن محرز أنه سأل ابن عمر عن الصلاة فی السفر؟فقال: رکعتان فمن خالف السنة کفر [۴۳۷] . ۱۶ – وعن ابن عمر قال: إن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) أتاناونحن ضلال فعلمنا، فکان فیما علمنا أن الله عز وجل أمرنا أن نصلی رکعتین فی السفر. رواه النسائی [۴۳۸] . [صفحه ۲۴۵] قوله ": أمرنا أن نصلی رکعتین فی السفر " تصریح بأن القصر فی السفر أمر من قبل الله، وأی شئ أصرح منه یدل علی أنه فرض وعزیمة؟ ۱۷ – وقال عمر بن العزیز: الصلاة فی السفر رکعتان حتم لا یصلحغیرها [۴۳۹] . ۱۸ – وعن عمر بن الخطاب عن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) قال ":صلاة المسافر رکعتان حتی یؤوب إلی أهله أو یموت [" ۴۴۰] . ۱۹ – عن إبراهیم أن عمر بن الخطاب (رض) صلی الظهر بمکة رکعتین فلما انصرف قال: یا أهل مکة إنا قوم سفر فمن کان منکم من أهل البلد فلیکمل،فأکمل أهل البلد [۴۴۱] . ۲۰ – عن أنس بن مالک قال: خرجنا مع رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) من المدینة إلی مکة، فکان یصلی رکعتین رکعتین، حتی رجعنا إلیالمدینة [۴۴۲] . ۲۱ – عن أبی الکنود عبد الله الأزدی قال: سألت ابن عمر عن صلاة السفر،فقال: رکعتان نزلتا من السماء فإن شئتم فردوهما [۴۴۳] . ۲۲ – عن السائب بن یزید الکندی قال: فرضت الصلاة رکعتین رکعتین،ثم زید فی صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر [۴۴۴] . ۲۳ – عن ابن مسعود قال: من صلی فی السفر أربعا أعاد الصلاة [۴۴۵] . [صفحه ۲۴۶] ۲۴ – عن سلمان قال: فرضت الصلاة رکعتین رکعتین، فصلاها رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) بمکة حتی قدم المدینة فصلاها بالمدینة ما شاءالله، وزید فی صلاة الحضر رکعتین وترکت الصلاة فی السفر علی حالها [۴۴۶] . ۲۵ – عن جعفر بن عمر قال: انطلق بنا أنس بن مالک إلی الشام إلی عبد الملک ونحن أربعون رجلا من الأنصار لیفرض لنا فلما رجع وکنا بفج الناقة صلی بنا الظهر رکعتین، ثم دخل فسطاطه وقام القوم یضیفون إلی رکعتیهم رکعتین أخریین، فقال: قبح الله الوجوه فوالله ما أصابت السنة ولا قبلت الرخصة، فأشهد لسمعت رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) یقول ": إن قومایتعمقون فی الدین، یمرقون کما یمرق السهم من الرمیة [" ۴۴۷] . ۲۶ – عن ثمامة بن شراحیل قد خرجت إلی ابن عمر فقلت: ما صلاةالمسافر؟ قال: رکعتین رکعتین إلا

صلاهٔ المغرب ثلاثا. إلی آخر الحدیث [۴۴۸] . ۲۷ – عن أبی هریرهٔ قال: أیها الناس إن الله عز وجل فرض لکم علی لساننبیکم (صلی الله علیه وآله وسلم) الصلاهٔ فی الحضر أربعا [۴۴۹] . هذا ما وقفنا علیه من النصوص عن النبی الأعظم (صلی الله علیه وآله وسلم) وأصحابه والتابعین لهم بإحسان، وقد أخذ بها لفیف من الصحابهٔ وغیرهم، منهم: عمر بن الخطاب، وابنه، وابن عباس، وجابر، وجبیر بین مطعم، والحسن، والقاضی إسماعیل، وحماد بن أبی سلیمان، وعمر بن عبد العزیز،وقتادهٔ، والکوفیون [۴۵۰] . [صفحه ۲۴۷] أضف إلی ذلک اتفاق فقهاء الشیعهٔ من عصر الإمام أمیر المؤمنین (علیه السلام) إلی یومنا هذا. أتری مع هذه الأحادیث مجالا للقول بأن القصر فی السفر رخصهٔ لا عزیمهٔ؟! ولو کان الإتمام فی السفر سائغا لکان رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) یعرب عنه بقول أو بفعل ولو بإتیانه فی العمر مرهٔ لبیان جوازه کما یفعل فی غیر هذا المورد. أخرج مسلم فی صحیحه من حدیث بریدهٔ قال: کان النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) یتوضأ عند کل صلاهٔ فلما کان یوم الفتح صلی صلوات بوضوء واحد. فقال له عمر: إنک صنعت شیئا لم تکن تصنعه؟ فقال ": عمدا صنعته " أیلبیان الجواز [۴۵۱] . ولو کان هناک ترخیص لما خفی علی أکابر الصحابهٔ حتی نقدوا من أتمها نقدا مرا. وبذلک تعلم قیمهٔ تبریر عمل المتمین بأن الإتمام والقصر مسألهٔاجتهادیهٔ اختلف فیها العلماء [۴۵۲] . وذلک لأن الاجتهاد تجاه النص لا مساغ له، ولم یکن فی المسألهٔ أی خلاف إلی یوم أتم فیه عثمان یوم منی. ویعرب عن وحدهٔ الکلمهٔ ما روی أن معاویهٔ لما قدم مکهٔ صلی الظهر قصرا فنهض إلیه مروان وعمرو بن عثمان فقال له: ما عاب أحد ابن عمک ما عبته به، فقال لهما: وما ذاک؟ فقالا له: ألم تعلم أنه أتم الصلاهٔ بمکهٔ؟ قال لهما: ویحکما وهل کان غیر ما صنعت؟ قد صلیتها مع رسول الله ومع أبی بکر وعمر. قالا: فإن ابن عمک قد أتمها وإن خلافک إیاه لهو عیب فخرج معاویهٔ إلیالعصر فصلاها أربعا [۴۵۳] . إلی هنا تم البحث حول أدلهٔ القول بکون القصر عزیمهٔ. فلنأخذ بالبحث عن أدلهٔ القول بالرخصهٔ. [صفحه ۲۴۸]

دراسهٔ أدلهٔ القول بکون القصر رخصهٔ

استدل القائلون بکون القصر رخصهٔ وهم غیر الإمامیهٔ والحنفیهٔ والزیدیهٔ والظاهریهٔ بوجوه مختلفهٔ، بالکتاب تارهٔ، والسنهٔ أخری، والإجماع ثالثهٔ استقصاها ابن قدامهٔ وهی کما یلی:

الاحتجاج بالکتاب

قوله تعالی: (فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلاهٔ إن خفتم أن یفتنکم الذین کفروا إن الکافرین کانوا لکم عدوا مبینا) (النساء – ۱۰۱). تقریبه: أن الجناح هو الإثم، ورفع الجناح یدل علی الجواز، فتکون النتیجهٔ أن القصر رخصهٔ والمکلف مخیر بین فعله وترکه کسائر الرخص. یلاحظ علیه: أولا: أن المفسرین ذکروا للآیهٔ تفسیرین: أحدهما: هو أن القصر عبارهٔ عن تخفیف عدد الرکعات کما فی صلاهٔ المسافر. وثانیهما: عبارهٔ عن تخفیف کیفیهٔ الصلاهٔ ووصفها من تبدل الرکوع والسجود إلی الإیماء، أو الإتیان بالصلاهٔ راکبا أو ماشیا حسبما تقتضیه الظروف کما ورد فی صلاهٔ الخوف أو شدهٔ الخوف والمطاردهٔ والمسایفهٔ – کما روی عن ابن عباس فی إحدی روایته وابن جریج عن ابن طاووس عن أبیه، ومال إلی الوجه الثانی بعض الأعلام من أهل السنهٔ کأبی بکر الرازی الجصاص (ت ۳۷۰ ه) [۴۵۴] وبعض أکابر الشیعهٔ الإمامیهٔ کالسید المرتضی فی الإنتصار [۴۵۵] والقطب الراوندی فی فقه القرآن [۴۵۶] وعندئذ لا یصح [صفحه ۲۴۹] الاستدلال بالآیهٔ علی الرخصهٔ علی التقدیر الثانی. وثانیا: أن الآیهٔ لیست بصدد بیان أن القصر رخصهٔ أو عزیمهٔ، لأنها وردت فی رفع توهم الحظر، وکان المخاطب یتصور أن القصر نقصان فی الصلاهٔ وهو أمر محظور، فنزلت الآیهٔ لدفع هذا التوهم لتطیب أنفسهم بالقصر ویطمئنوا إلیه. [۴۵۷] وأما أنه واجب أو سائغ فإنما یطلب من دلیل آخر وهو السنهٔ وقد عرفت أنها تضافرت علی کونه عزیمهٔ. نظیر ذلک قوله سبحانه فی السعی بین الصفا والمروهٔ، فقد وردت فیه تلک اللفظهٔ مع کونه عزیمهٔ قال سبحانه: (إن الصفا والمروهٔ من شعائر الله فمن حج البیت أو اعتمر فلا جناح علیه أن یطوف بهما ومن تطوع خیرا فإن الله شاکر علیم) (البقرهٔ – ۱۵۸) مع

كون الطواف واجبا، وذلك لأن المقام مقام التشريع، ويكفى فيه مجرد الكشف عن جعل الحكم من غير حاجة إلى استيفاء جميعالحكم وخصوصياته [۴۵۸] . ويؤيد هذا التفسير ما روى عن الباقر (عليه السلام) وقد سأله زرارة ومحمد بن مسلم وقالوا: ما نقول فى الصلاة فى السفر كيف هى؟ وكم هى؟ فقال ": إن الله عز وجل يقول: (وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) فصار التقصير فى السفر واجبا كوجوب التمام فى الحضر " قالا: قلنا: إنما قال الله عز وجل: (فليس عليكم جناح) ولم يقل " افعلوا، " فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام فى الحضر؟ فقال (عليه السلام "): أوليس قد قال الله عز وجل: (إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) ألا ترون أن الطواف لهما واجب مفروض؟ لأن الله عز وجل ذكره فى كتابه [صفحه ۲۵۰] ووصفه نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) وكذلك التقصير فى السفر شئ صنعه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وذكره الله – تعالى ذكره –فى كتابه ["... ۴۵۹] .

الاحتجاج بالسنة

وهى لا تتجاوز عن أحاديث ثلاثة: الحديث الأول: ما روى عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) فقال: عجبت مما عجبت منه. فسألت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: "صدقة من الله بها عليكم فاقبلوا صدقته " رواه مسلم. وهذا يدل على أنه رخصة وليس بعزيمةوأنها مقصورة [۴۶۰] . وذلك لأن المتصدق عليه لا يجب عليه قبول الصدقة. يلاحظ عليه: أولا: قياس صدقة الله وهديته، على صدقات الناس وهداياهم قياس مع الفارق، وذلك لأن المهدى إليه أو المتصدق عليه لا يجب عليه قبول الهدية أو الصدقة إذا كان المتصدق إنسانا مثله، وإما إذا كان المتصدق هو الله سبحانه فيجب قبولها وذلك لأن صدقة الله أمر امتنانى وامتناناته سبحانه ليست أمورا اعتباطية، بل هى ناشئة من الحكمة البالغة الإلهية فحيث يعلم الله بأن المصالح الذاتية للبشر تقتضى ذلك الامتنان يمن بها على العباد، فيصبح القبول أمرا مفروضا عليهم. وربما يظهر من أحاديث أئمة أهل البيت أنه يحرم رد صدقة الله فقال الصادق (عليه السلام): أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله ": إن الله عز وجل تصدق على مرضى [صفحه ۲۵۱] أمتى ومسافريها بالتقصير والإفطار، أيسر أحدكم إذا تصدق بصدقة أنترد عليه [" ۴۶۱] . وثانيا: قوله " فاقبلوا صدقته " أمر وهو يدل على وجوب القبول، فيدل الحديث على أن القصر عزيمة لا رخصة. الحديث الثانى: روى الأسود، عن عائشة أنها قالت: خرجت مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فى عمرة رمضان فأفطر وصمت، وقصر وأتممت فقلت: يا رسول الله بأبى أنت وأمى أفطرت وصمت وقصرت وأتممت فقال ": أحسنت" رواه أبو داود الطيالسى فى مسنده وهذا صريح فى الحكم [۴۶۲] . ولم نجد الرواية بعد الفحص فى مسند أبى داود الطيالسى، نعم جاء فى سنن الدارقطنى بهذا الأسناد: حدثنا أبو بكر النيسابورى، ثنا عبد الله بن محمد بن زياد، وعبد الله بن محمد بن إسحاق المروزى، قالا ثنا محمد بن إبراهيم بن كثير الصورى، وحدثنا أبو بكر النيسابورى، ثنا عبد الله بن محمد بن عمرو الغزى، قالا: ثنا محمد بن يوسف الفريابى، ثنا العلاء بن زهير، عن عبد الرحمنبن الأسود، عن أبيه، عن عائشة قالت: خرجت. الحديث [۴۶۳] . يلاحظ على الاستدلال: أولا: أن الحديث لا يحتج به، ويكفى فى ذلك ما ذكره ابن حزم قال ": أما الذى من طريق عبد الرحمن بن الأسود فانفرد به العلاء بن زهير الأزدى، لم يروه غيره، وهو مجهول [" ۴۶۴] وحكى الشوكانى عنه أنه قال ": هذا [صفحه ۲۵۲] حديث لا خير فيه وطعن فيه [" ۴۶۵] . قال ابن حبان: كان يروى عن الثقات ما لا يشبه حديث الإثبات فبطل الاحتجاج به فيما لم يوافق الإثبات. وقال ابن معين: ثقة، وقد اختلف فى سماع عبد الرحمن منها، فقال الدارقطنى: أدرك عائشة ودخل عليها وهو مراهق. قال الحافظ: وهو كما قال ففى تاريخ البخارى وغيره ما يشهد لذلك، وقال أبو حاتم: أدخل عليها وهو صغير ولم يسمع منها. وادعى ابن أبى شيبة والطحاوى ثبوت سماعه منها. وفى رواية الدارقطنى، عن عبد الرحمن، عن أبيه، عن عائشة قال أبو بكر النيسابورى: من قال فيه عن عائشة فقد أخطأ. واختلف قول الدارقطنيفيه فقال فى السنن، إسناده حسن، وقال فى العلل: المرسلة أشبه [" ۴۶۶] . وثانيا: جاء فى حديث عائشة أنها قالت: خرجت مع رسول الله (صلى الله عليه

وآله وسلم) فی عمرة رمضان إلخ، وهذا ما یخالف التاریخ القطعی لسیرة الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم) فقد جاء فی السیرة الحلبیة " لا ـ خلاف أن عمرة النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) لم تزد علی أربع، أی کلهن فی ذی القعدة مخالفا للمشرکین، فإنهم کانوا یکرهون العمرة فی أشهر الحج ویقولون هی من أفجر الفجور... وأول تلک الأربعة عمرة الحدیبیة، التی کانت فی ذی القعدة التی صده فیها المشرکون عن البیت. وثانیها: عمرته من العام المقبل وهی عمرة القضاء وکانت فی ذی القعدة... وثالثها: عمرته (صلی الله علیه وآله وسلم) حین قسم غنائم حنین، وکانت من الجعرانة وکانت فی ذی القعدة. ورابعها: عمرته (صلی الله علیه وآله وسلم) مع حجة الوداع... فإنه أحرم لخمس بقین من ذی القعدة، وقد قالت عائشة (رض "): اعتمر رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) ثلاثا سوی التی قرنها [صفحه ۲۵۳] بحجة الوداع. " وأخرج البخاری ومسلم ": أنه (صلی الله علیه وآله وسلم) اعتمر أربع عمر کلها فی ذی القعدة إلا ـ التی فی حجته. أی فإنه لم یوقعها فی ذی القعدة، بل أوقعها فی ذی الحجة تبعا للحج. ثم قال: ولکن روی الدارقطنی - رحمه الله -: عنها أنها - رضی الله عنها - قالت ": خرجت مع رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) فی عمرة فی رمضان فأفطر وصمت، وقصر وأتممت " قال فی الهدی: إنه غلط علیها وهوالأظهر، فإنه (صلی الله علیه وآله وسلم) ما اعتمر فی رمضان قط [" ۴۶۷] . وثالثا: الظاهر من هذا الحدیث أن عائشة علی الرغم من رؤیتها لإفطار النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) وقصره فی السفر صامت وأتمت بلا حجة بل من بدع نفسها، ثم بعد ذلک أخبرت الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم) عما صنعت فأقر عملها. وهنا تطرح أسئلة کثیرة، منها: ۱ - لماذا خالفت عائشة عمل النبی (صلی الله علیه وآله وسلم)؟ وهل هذا کان منها اجتهادا مخالفا لعمل الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم)؟ ولا یقال بأنها کانت تعلم الحکم الشرعی وهو جواز الإتمام والصوم، لأن ظاهر الحدیث یکذب ذلک. ۲ - قد روی عنها أنها کانت تتم الصلاة فی السفر وبرر عملها بأنها تأولت کما تأول عثمان کما سیوافیک، ولو کان هذا الحدیث صحیحا وأن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) أقر عملها، فأی حاجة لها إلی التساؤل والاجتهاد؟ ولعله لعدم وجود جواب صحیح لتلک الأسئلة قال ابن القیم ": سمعت شیخ الإسلام ابن تیمیة یقول: هذا الحدیث کذب علی عائشة، ولم تکن عائشة تصلی بخلاف صلاة رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) وسائر الصحابة، وهی تشاهدهم یقصرون ثم تتم هی وحدها بلا موجب. کیف وهی القائلة ": فرضت الصلاة رکعتین فزید فی [صفحه ۲۵۴] صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر " فکیف یظن أنها تزید علی ما فرض الله، وتخالف رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) وأصحابه. قال الزهری لعروة لما حدثه عن أبیه عنها بذلک: فما شأنها تتم الصلاة؟ فقال: تأولت کما تأول عثمان، فإذا کان النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) قد حسن فعلها وأقرها علیه فما للتأویل حینئذ من وجه، ولا یصح أنیضاف إتمامها إلی التأویل علی هذا التقدیر [" ۴۶۸] . الحدیث الثالث: وروی (أی أبو داود) بإسناده عن عطاء عن عائشة أن رسول الله (صلیالله علیه وآله وسلم) کان یتم فی السفر ویقصر [۴۶۹] . یلاحظ علیه: أولا: أن هذا الحدیث جاء فی سنن الدارقطنی بهذا الإسناد: حدثنا محمد بن منصور بن أبی الجهم، ثنا نصر بن علی، ثنا عبد الله بن داود، عن المغیرة بن زیاد الموصلی، عن عطاء، عن عائشة الخ، ثم قال: المغیرة بنزیاد لیس بالقوی [۴۷۰] . ولم نجد هذا الحدیث فی مسند أبی داود الطیالسی بهذا الشکل، بل ورد ذلک بهذه الکیفیة: حدثنا یونس، قال: حدثنا أبو داود، قال: حدثنا طلحة، قال: سمعت عطاء یحدث عن عائشة قالت: کل ذلک فعل رسول الله (صلی الله علیه وآلهوسلم) فی السفر صام وأفطر [۴۷۱] . [صفحه ۲۵۵] وجاء نفس الحدیث أیضا بهذا الإسناد والمتن فی سنن الدارقطنی، ثم قال فی آخره: طلحة ضعیف [۴۷۲] إذن فالحدیث من حیث السند لا یحتج به. وثانیا: اعترف بعض أعلام السنة بأن الحدیث غیر صحیح. قال ابن القیم بعد أن ذکر الحدیث ": فلا یصح. وسمعت شیخ الإسلام ابن تیمیة یقول: هو کذب علی رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) انتهی. وقد روی " کان یقصر وتتم " الأول بالیاء آخر الحروف والثانی بالتاء المثناة من فوق. وکذلک " یفطر وتصوم " أی تأخذ هی بالعزیمة فی الموضعین. قال شیخنا ابن تیمیة: وهذا باطل ما کانت أم المؤمنین لتخالف رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) وجمیع أصحابه فتصلی خلاف صلاتهم. کیف والصحیح عنها أن الله فرض الصلاة رکعتین رکعتین، فلما هاجر رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) إلی المدینة زید فی الحضر، وأقرت صلاة السفر فکیف یظن بها - مع ذلک - أن تصلی بخلاف

صلاة النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) والمسلمین معه. قلت: وقد أتمت عائشة بعد موت النبی (صلی الله علیه وآله وسلم). قال ابن عباس وغیره: إنها تأولت کما تأول عثمان، وإن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) کان یقصر دائما، فرکب بعض الرواة من الحدیثین حدیثا. وقال: فکان رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) یقصر وتتم هی. فغلط بعض الرواة فقال کان یقصرویتم، أی هو [" ۴۷۳] . وثالثا: الحدیث مجمل ولم یبین فیه بأن الإتمام الذی حصل من النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) هل کان مع اجتماع شرائط القصر من قطع المسافة وعدم الإفاقة وغیر ذلک أم لا؟ فحیث یحتمل أنه أتم النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) مع عدم اجتماع شرائط القصر فی سفره لا یمکن الاستدلال به علی جواز الإتمام مطلقا خاصة وأنه مخالف لما تواتر عن سنته حول القصر فی السفر. [صفحه ۲۵۶]

عمل الصحابة و إجماعهم و إجماع الفقهاء

قال ابن قدامة: ۱ – عن أنس قال: کنا – أصحاب رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) – نسافر فیتم بعضنا ویقصر بعضنا ویصوم بعضنا ویفطر بعضنا، فلا یعیب أحد علی أحد، ولأن ذلک إجماع الصحابة – رحمة الله علیهم – بدلیل أن فیهم منکان یتم الصلاة ولم ینکر الباقون علیه بدلیل حدیث أنس [۴۷۴] . یلاحظ علیه: أولا: أنه لیس المنقول عن أنس فی صحیح مسلم أنه یتم بعضنا ویقصر بعضنا، نعم جاء فیه فلم یعب الصائم علی المفطر و " المفطر علی الصائم [" ۴۷۵] کما لم یوجد فی غیره من الصحاح والسنن والمسانید حسب، فهنا فالظاهر أن الإتمام والقصر زیدا فی الحدیث من قبل القائلین بالرخصة. وثانیا: سلمنا صحة الزیادة لکن لیس فیه أن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) اطلع علی فعلهم فأقرهم علیه حتی یکون التقریر حجة علینا، ولیس عمل الصحابی بمجرده حجة ما لم یعلم کونه مستندا إلی قول النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) وعمله. وثالثا: أن إجماع الصحابة المنقول هنا یعارضه عمل النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) وإجماع الصحابة الثابت بالتواتر وأن الخلاف – الذی حصل بینهم – حدث زمن الخلیفة الثالث، فلم یثبت الإجماع بعد وفاة النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) بدلیل أن جمعا من الصحابة نقدوا عمل عثمان، وأما ما نقل من إجماعهم زمن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) فعلی فرض وقوعه لیس بحجة. قال الشوکانی ": وقد تقرر أن إجماع الصحابة فی عصره لیس بحجة والخلاف [صفحه ۲۵۷] بینهم فی ذلک مشهور بعد موته وقد أنکر جماعة منهم علی عثمانلما أتم بمنی وتأولوا له تأویلات [" ۴۷۶] . ۲ – واستدل ابن قدامة بعمل بعض الصحابة فقال ": وکانت عائشة تتم الصلاة، رواه مسلم والبخاری وأتمها عثمان وابن مسعود وسعد. قال عطاء: کانت عائشة وسعد یوفیان الصلاة فی السفر ویصومان، وروی الأثرم بإسناده عن سعد أنه أقام بمعان شهرین فکان یصلی رکعتین ویصلی أربعا، وعن المسور بن مخرمة قال: أقمنا مع سعد ببعض قری الشام أربعین لیلة یقصرهاسعد ویتمها [" ۴۷۷] . ویلاحظ علیه: أن عمل عائشة وعثمان کما ذکر سابقا کان ناشئا عن تأول واجتهاد، وقد خالفهم کثیر من الصحابة فلا یکون عملهما حجة خاصة وأن اجتهادهما کان فی مقابل النصوص المتواترة عن الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم). قال ابن قیم نقلا عن شیخه ابن تیمیة: "وأما بعد موته (صلی الله علیه وآله وسلم) فإنها أتمت کما أتم عثمان وکلاهما تأول تأویلا والحجة فی روایاتهم لافی تأویل الواحد منهم مع مخالفه غیره له [" ۴۷۸] .

کلام حول تأویل عثمان و عائشة

ثم إن التأویل الذی صدر من عثمان وعائشة فقد اختلف فی معرفة وجهه، وذکر النووی له عدة وجوه وهی: أن عثمان إمام المؤمنین وعائشة أمهم فکأنهما فی [صفحه ۲۵۸] منازلهما... وقیل: لأن عثمان تأهل بمکة، وقیل: فعل ذلک من أجل الأعراب الذین حضروا لئلا یظنوا أن فرض الصلاة رکعتان أبدا حضرا وسفرا... وقیل: کان عثمان نوی الإقامة بمکة بعد الحج... وقیل: کان لعثمان أرض بمنی و... ثم أبطل جمیع هذه الوجوه ورجح القول بأنهما رأیا القصرجائزا والإتمام جائزا فأخذا بأحد الجائزین وهو الإتمام [" ۴۷۹] . یلاحظ علیه: أن هذا الاجتهاد حجة لصاحبه لو اجتمعت فیه شروط الاجتهاد ولم یکن اجتهاد مقابل النص مضافا إلی أن عثمان قد برر

عمله بالوجه الأخير عندما واجه نقود الصحابة له، نعم لما ضاقت به السبل تمسك بالرأى الذى رآه، فقد نقل المؤرخون من الطبرى وغيره " حج بالناس فى سنة ۲۹ عثمان فضرب بمنى فسطاطا فكان أول فسطاط، ضربه عثمان بمنى، وأتم الصلاة بها وبعرفة، فذكر الواقدى " بالإسناد " عن ابن عباس قال: إن أول ما تكلم الناس فى عثمان ظاهرا أنه صلى بالناس بمنى فى ولايته ركعتين حتى إذا كانت السنة السادسة أتمها، فعاب ذلك غير واحد من أصحاب النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، وتحكم فى ذلك من يريد أن يكثر عليه حتى جاءه على (عليه السلام) فيمن جاءه فقال: والله ما حدث أمر ولا قدم عهد ولا عهدت نبيك يصلى ركعتين، ثم أبا بكر، ثم عمر، وأنت صدرا من ولايتك، فما أدرى ما يرجع إليه؟ فقال: رأى رأيته. وعن عبد الملك بن عمرو بن أبى سفيان الثقفى عن عمه قال: صلى عثمان بالناس بمنى أربعا فأتى آت عبد الرحمن بن عوف فقال: هل لك فى أخيك؟ قد صلى بالناس أربعا، فصلى عبد الرحمن بأصحابه ركعتين، ثم خرج حتى دخل على عثمان فقال له: ألم تصل فى هذا المكان مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ركعتين؟ قال: بلى، قال: ألم تصل مع أبى بكر ركعتين؟ قال: [صفحه ۲۵۹] بلى. قال: أفلم تصل مع عمر ركعتين؟ قال: بلى قال: ألم تصل صدرا من خلافتك ركعتين؟ قال: بلى. قال: فاسمع منى يا أبا محمد إنى أجزت أن بعض من حج من أهل اليمن وجفاة الناس قد قالوا فى عامنا الماضى: إن الصلاة للمقيم ركعتان هذا إمامكم عثمان يصلى ركعتين، وقد اتخذت بمكة أهلا فرأيت أن أصلى أربعا لخوف ما أخاف على الناس وأخرى قد اتخذت بها زوجة، ولى بالطائف مال، فربما أطلعته فأقمت فيه بعد الصدر. فقال عبد الرحمن بن عوف: ما من هذا شئ لك فيه عذر، أما قولك، اتخذت أهلا، فزوجتك بالمدينة تخرج بها إذا شئت، وتقدم بها إذا شئت، إنما تسكن بسكناك. وأما قولك: ولى مال بالطائف، فإن بينك وبين الطائف مسيرة ثلاث ليال وأنت لست من أهل الطائف. وأما قولك: يرجع من حج من أهل اليمن وغيرهم فيقولون: هذا إمامكم عثمان يصلى ركعتين وهو مقيم. فقد كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ينزل عليه الوحى والناس يومئذ، الإسلام فيهم قليل، ثم أبو بكر مثل ذلك، ثم عمر، فضرب الإسلام بجرانه فصلى بهم عمر حتى مات ركعتين. فقال عثمان: هذا رأى رأيته. قال: فخرج عبد الرحمن فلقى ابن مسعود فقال: أبا محمد غير ما يعلم؟ قال: لا، قال: فما أصنع؟ قال: إعمل أنت بما تعلم، فقال ابن مسعود: الخلاف شر، قد بلغنى أنه صلى أربعا فصليت بأصحابى أربعا، فقال: عبد الرحمن بن عوف: قد بلغنى أنه صلى أربعا فصليت بأصحابى ركعتين، وأما الآن فسوف يكون الذى تقول، يعنى نصلى معه أربعا [۴۸۰] . ومما مضى يعلم أن عبد الله بن مسعود الذى عزى إليه إتمام الصلاة فى السفر إنما فعل ذلك مراعاة للسياسة الوقتية اتباعا لما رآه عثمان خلافا لرأى نفسه [صفحه ۲۶۰] فى لزوم القصر، فقد روى عنه كما مر أنه استرجع من تلك الظاهرة وقال: ثم تفرقت بكم الطرق فلوددت أن لى من أربع ركعات ركعتين متقبلتين. قال الأعمش: حدثنى معاوية بن قرة عن أشياخه: إن عبد الله صلى أربعا فقيل له:عبت على عثمان ثم صليت أربعا؟ قال: الخلاف شر [۴۸۱] . وقد رأى بعض الصحابة مثل رأيه فى لزوم متابعة الخليفة تهربا من الشر إلا أنهم كانوا يعيدون صلاتهم قصرا بعد أن يقتدوا بالخليفة أربعا. قال ابن حزم ": روينا من طريق عبد الرزاق، عن عبد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر: إنه كان إذا صلى مع الإمام بمنى أربع ركعات انصرف إليمنزله فصلى فيه ركعتين أعادها [" ۴۸۲] . وهؤلاء كانوا يرون رعاية شؤون السياسة الزمنية خوفا من الشر أولى من رعاية حفظ الأحكام كما نزلت من عند الله والوقوف أمام تبدلها وتغييرها إلا أن بعض الصحابة يرى خلاف ذلك، فهذا على (عليه السلام) أبى أن يصلى أربعا فى منى رغم إصرار عثمان وبنى أمية. حيث قيل له: صل بالناس، فقال: إن شئتم صليت لكم صلاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) - يعنى ركعتين - قالوا:لا إلا صلاة أمير المؤمنين - يعنون عثمان -: أربعا، فأبى عثمان [" ۴۸۳] . هذا وأن بنى أمية قد اتخذوا من أحدوثة عثمان سنة مستمرة مقابل سنة النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الأبد وإن لم يكن لهم عذر شرعى للإتمام كما حاول عثمان أن يتشبث ببعض الأعذار. فقد قال ابن حنبل بسنده عن عبد الله بن الزبير قال: لما قدم علينا معاوية [صفحه ۲۶۱] حاجا قدمنا معه مكة، قال: فصلى بنا الظهر ركعتين، ثم انصرف إلى دار الندوة قال: وكان عثمان حين أتم الصلاة إذا قدم مكة صلى بها الظهر والعصر والعشاء الآخرة أربعا أربعا، فإذا خرج إلى منى وعرفات قصر الصلاة، فإذا فرغ من الحج وأقام بمنى أتم الصلاة حتى يخرج من مكة، فلما صلى بنا الظهر ركعتين نهض إليه

مروان بن الحكم وعمر بن عثمـان فقالاـ له: ما عاب أحـد ابن عمك بأقبـح ما عبته به. فقال لهما: وما ذاك؟ قال: فقالا له: ألم تعلم أنه أتم الصلاة بمكة؟ قال: فقال لهما: ويحكما وهل كان غير ما صنعت؟ قد صليتهما مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ومع أبى بكر وعمر – رضى الله عنهما –: قالا: فإن ابن عمك قد كان أتمها وإن خلافك إياه له عيب. قال: فخرج معاوية إلى العصر فصلاها بناأربعا [" ۴۸۴] . هذا كله حول تأويل عثمان وعبد الله بن مسعود.

حول تأويل السيدة عائشة

وأما تأويل عائشة فالمشهور أنها تأولت كما تأول به عثمان وقد ذكر فى ذلك من وجوه: قال ابن جرير الطبرى فى تفسيره قوله: (وإذا ضربتم فى الأرض) الخ بسنده عن عمر بن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق قال: سمعت أبى يقول: سمعت عائشة تقول: فى السفر أتموا صلاتكم، فقالوا: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يصلى فى السفر ركعتين فقالت: إن رسولالله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان فى حرب وكان يخاف، هل تخافون أنتم [۴۸۵] . وكأنها رأت أن القيد الوارد فى الآية، خصص الحكم بالخوف. [صفحه ۲۶۲] وقال الشوكانى ": قيل فى تأويل عائشة أنها إنما أتمت فى سفرها إلى البصرة لقتال على (عليه السلام) والقصر عندها إنما يكون فى سفر طاعة – إلى أن قال: – وأما تأول عائشة فأحسن ما قيل فيه ما أخرجه البيهقى بإسناد صحيح من طريق هشام بن عروة عن أبيه أنها كانت تصلى فى السفر أربعا، فقلت لها: لو صليت ركعتين، فقالت: يا ابن أختى أنه لا يشق على، وهو دال على أنها تأولتأن القصر رخصة وأن الإتمام لمن لا يشق عليه أفضل [" ۴۸۶] .

حول تأويل ابن أبى وقاص

وأما عمل سعد بن أبى وقاص من أنه أقام بمعان شهرين يصلى ركعتين ويصلى أربعا، أو أنه أقام ببعض قرى الشام ويفعل كذلك فتصحيحه مشكل لأن المسافر إما أن يقصد الإقامة فى مكان أو يكون مترددا، فإن قصد الإقامة فحكمه الإتمام من أول القصد، وإن كان مترددا فبعد الشهر يصلى تماما، اللهم إلاـ أن يقال بأن سعدا كان يحتاط بالجمع بين القصر والإتمام، كما يؤيده ظاهر كلام الراوى، وعلى كل حال لاـ يكون عمله حجة على غيره، لأنه غاية ما يكون منه اجتهاد قد يعذر فيه لنفسه. ۳ – قال ابن قدامة حول إجماع الجمهور من الفقهاء ": لو ائتم بمقيم صلى أربعا وصحت الصلاة، والصلاة لا تزيد بالإئتمام. قال ابن عبد البر: وفى إجماع الجمهور على أن المسافر إذا دخل فى صلاة المقيمين فأدرك منها ركعة يلزمه أربع، دليل واضح على أن القصر رخصة، إذ لوكان فرضه ركعتين لم يلزمه أربع بحال [" ۴۸۷] . [صفحه ۲۶۳] يلاحظ عليه: أولا: أن هذا الإجماع غير تام لأن بعض المذاهب الإسلامية كالشيعة الإمامية لا يرون ذلك ولا يجيزون للمسافر إذا اقتدى بمقيم أن يصلى أربعا، بل عليه أن يصلى ركعتين وإن كان الإمام متما. وثانيا: أن بعض المذاهب من السنة كالحنفية وإن كان يرون صحة الإجماع إلا أنهم يقولون بتغير فرض المسافر بمجرد دخوله فى الجماعة. وهذا غير القول بأنه له الإتمام من أول الأمر قال أبو بكر الجصاص ": واحتج من قال بالتخيير أنه لو دخل فى صلاة مقيم لزمه الإتمام، فدل على أنه مخير فى الأصل، وهذا فاسد، لأن الدخول فى صلاة الإمام يغير الفرض. ألا ترى أن المرأة والعبد فرضهما يوم الجمعة أربع، ولو دخلا فى الجمعة صليا ركعتين، ولم يدل ذلكعلى أنهما مخيران قبل الدخول بين الأربع والركعتين [" ۴۸۸] . [صفحه ۲۶۴]

الافطار فى السفر

اشاره

اتفقت کلمـة الفقهاء علی مشـروعیة الإفطار فی السـفر تبعا للذکر الحکیم والسـنة المتواترة إلا أنهم اختلفوا فی کونه عزیمة أو رخصة، نظیر الخلاـف فی کون القصـر فیه جـائزا أو واجبـا. ذهبت الإمامیـة تبعا لأئمـة أهل البیت (علیهم السـلام) والظاهریـة إلی کون الإفطار عزیمة واختاره من الصـحابة: عبد الرحمن بن عوف وعمر وابنه عبد الله وأبو هریرة وعائشة وابن عباس، ومن التابعین: علی بن الحسـین بن علی بن أبی طـالب (علیهم السـلام) وابنه محمـد البـاقر (علیه السـلام) وسـعید بن المسـیب وعطاء وعروة بن الزبیر وشـعبة والزهری والقاسم بن محمـد بن أبی بکر ویونسـبن عبید وأصـحابه [۴۸۹] . وذهب جمهور أهل السـنة وفیهم فقهاء المـذاهب الأربعـة إلی کون الإفطار رخصة وإن اختلفوا فی أفضلیة الإفطار والصوم. [صفحه ۲۶۵]

کلمات أعلام الإمامیة فی کون الإفطار عزیمة

هذا بیان إجمالی للأقوال والآراء وإلیک التفصـیل: قال الشیخ الصدوق (۳۰۶ – ۳۸۱ ه "): إذا سافرت فی شـهر رمضان فأفطر علی حد ما بینت لک الحد الذی یجب فیه التقصـیر فی الصوم والصـلاة فی باب المسافر، واعلم أن کل من وجب علیه التقصـیر فی السـفر فعلیه الإفطار، وکل من وجب علیه التمام فی الصـلاة فعلیه الصـیام، متی أتم صام ومتی قصـر أفطر. " والذی یلزمه إتمام الصـلاة والصوم فی السـفر: المکاری والکری والاشتقان [۴۹۰] وهو البریـد والراعی والملاـح، لأنه عملهم، وصاحب الصـید إذا کان صـیده بطرا أو أشـرا، فعلیه التمام فی الصـلاة والإفطار فی الصوم، وإذا کان صـیده مما یعود به علی عیاله فعلیه التقصـیر فی الصوم والصلاة – إلی أن قال: – وقال أبو الحسن [الإمام علی] (علیه السـلام "): لیس من البر الصوم فی السـفر، فإن صام الرجل وهو مسافر، فإن کان بلغه أن رسول الله (صـلی الله علیه وآلهوسـلم) نهی عن ذلک فعلیه القضاء وإن لم یکن بلغه فلا شئ علیه [" ۴۹۱] . وقال الشیخ المفید: (۶۳۶ – ۴۱۳ ه): "وکل مسافر فی طاعة الله عز وجل ممن حضـره أکثر من سـفره یجب علیه التقصـیر فی الصوم والصـلاة، وکل مسافر فی مباح فذلک حکمه، إلا المسافر فی طلب الصـید للتجارة خاصة، فإنه یلزمه التقصـیر فی الصیام، ویجب علیه إتمام [صفحه ۲۶۶] الصلاة.... إلی أن قال: ومن أتم فی سـفر الطاعـة أثم وأخطأ، وکان کمن قصـر فی حضـره، ووجب علیه الإعادة للصـیام، إلا أن یفعل ذلک بجهالـة، ولا یکون ممن سـمع آیـة التقصـیر، ولا عرف الحکم فی ذلک من الفقهاء.... إلی أن قال: ولا یجوز لأحـد أن یصوم فی السـفر تطوعا ولا فرضا، إلا صوم ثلاثة أیام – لدم المتعة – من جملة العشـرة الأیام، ومن کانت علیه کفارة یخرج عنها بالصـیام، وصوم النذر إذا نواه فی الحضـر والسـفر، معا أو علقه بوقت من الأوقات، وصوم ثلاثـة أیام للحاجة (أربعاء وخمیس وجمعة) متوالیات عند قبر النبی (صـلی الله علیه وآله وسـلم) أو فی مشـهد من مشاهد الأئمة (علیهم السـلام). وقد روی حدیث فی جواز التطوع فی السفر بالصیام، وجاءت أخبار بکراهیـة ذلک، وأنه لیس من البر الصوم فی السـفر، وهی أکثر، وعلیها العمل عنـد فقهاء العصابة، فمن أخذ بالحدیث لم یأثم إذا کان أخذه من جهة الاتباع، ومن عمل علی أکثر الروایات، واعتمد علی المشـهور منها فی اجتناب الصـیام فی السفر علی کل وجه، سوی ما عـددناه کان أولی بالحق والله الموفقللصواب [" ۴۹۲] . قال السـید المرتضی: (۳۵۵ – ۴۳۶ ه): ومما ظن انفراد الإمامیـة ولها فیه موافق متقدم، القول بأن من صام شـهر رمضان فی السـفر تجب علیه الإعادة، لأن أبا حنیفة وأصـحابه یقولون: إن الصوم فی السـفر أفضل من الإفطار. وقال مالک والثوری: الصوم فی السفر أحب إلینا من الإفطار لمن قوی علیه. [صفحه ۲۶۷] وقال الشافعی: هو مخیر بین الصوم والإفطـار والصوم أفضـل. وروی عن ابن عمران الفطر أفضل، وروی عن أبی هریرة أن من صام فی السـفر لم یجزه وعلیه أن یصوم فی الحضـر، وهذا مذهب الإمامیة والحجة لقولنا الإجماعالمتکرر [" ۴۹۳] . وقال الشـیخ الطوسی (۳۸۵ – ۴۶۰ ه "): المسألة ۵۳ کل سفر یجب فیه التقصـیر فی الصـلاة یجب فیه الإفطار وقد بینا کیفیة الخلاف فیه، فإذا حصل مسافرا لا یجوز له أن یصوم، فإن صام کان علیه القضاء، وبه قال أبو هریرة وسـتة من الصـحابة، وقال داود: هو بالخیار بین أن یصوم ویقضی وبین أن یفطر ویقضی، فوافقنا فی وجوب القضاء وخالف فی جواز الصوم، وقال أبو حنیفـة والشافعی ومالک وعامة الفقهاء: هو بالخیار بین أن یصوم ولا یقضـی، وبین أن یفطر ویقضـی. وبه قال ابن عباس. وقال ابن عمر: یکره أن یصوم فإن صامه فلا قضاء علیه – دلیلنا – إجماع الفرقـة، وأیضا قوله تعالی: (فمن

کان منکم مریضا أو علی سفر فعدة من أیام أخر) فأوجب القضاء بنفس السفر فلیس فی الظاهر ذکر الإفطار، وروی عن جابر أن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) قال: لیس من البر الصیام فی السفر " والصائم فی السفر کالمفطر فی الحضر " وروی عن جابر أن النبی (صلی اللهعلیه وآله وسلم) بلغه أن أناسا صاموا فقال: أولئک العصاة [" ۴۹۴] . إلی غیر ذلک من الکلمات المبثوثة فی الکتب الفقهیة کالحلبی (۳۷۴ – ۴۴۷ ه) فی کافیه، وسلار (ت ۴۶۳ ه) فی مراسمه، وابن البراج (۴۰۰ – ۴۸۱ ه) فی مهذبه، وابن حمزة (ت بعد ۵۷۶ ه) فی وسیلته، وابن إدریس (۵۴۳ – [صفحه ۲۶۸] ۵۹۸ ه) فی سرائره، والمحقق (۶۰۲ – ۶۷۶ ه) فی شرائعه، والعلامة الحلی (۶۴۸ – ۷۲۶ ه) فی قاطبة کتبه الفقهیة، إلی غیرهم حتی نصل إلی فقهاء العصر الحاضر من الشیعة الإمامیة من غیر فرق بین صوم رمضان أو صوم غیره من الواجبات إلا ما استثنی.

کلام ابن حزم فی کون الإفطار عزیمة

ووافق الشیعة فی کون الإفطار عزیمة مذهب الظاهریة، لکن فی خصوص صوم رمضان لا فی مطلق الصوم الواجب. قال ابن حزم": مسألة: ومن سافر فی رمضان – سفر طاعة أو سفر معصیة، أو لا طاعة ولا معصیة – فرض علیه الفطر إذا تجاوز میلا أو بلغه أو إزاءه، وقد بطل صومه حینئذ لا قبل ذلک، ویقضی بعد ذلک فی أیام أخر، وله أن یصومه تطوعا، أو عن واجب لزمه، أو قضاء عن رمضان خال لزمه، وإن وافق فیه یوم نذره صامه لنذره. وقد فرق قوم بین سفر الطاعة، وسفر المعصیة فلم یروا له الفطر فی سفر المعصیة وهو قول مالک، والشافعی. قال علی: والتسویة بین کلذلک هو قول أبو حنیفة، وأبی سلیمان... [۴۹۵] [۴۹۶] . إلی أن قال: وأما قولنا" یجوز الصوم فی السفر فإن الناس اختلفوا فقالت طائفة: من سافر بعد دخول رمضان فعلیه أن یصومه کله، وقالت طائفة: بل هو مخیر إن شاء صام وإن شاء أفطر، وقالت طائفة: لا ـ بد له من الفطر ولا یجزئه صومه، ثم افترق القائلون بتخییره فقالت طائفة: الصوم أفضل، وقالت طائفة: الفطر أفضل، وقالت طائفة: هما سواء، وقالت طائفة: لا یجزئه الصوم ولا بد له [صفحه ۲۶۹] من الفطر... ثم استدل علی مذهبه وقال: روینا من طرق سلیمان بن حرب، نا حماد بن سلمة، عن کلثوم بن جبر، عن رجل من بنی قیس أنه صام فی السفر فأمره عمر بن الخطاب أن یعید..... وعن عمر بن أبی سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبیه قال: نهتنی عائشة أم المؤمنین عن أن أصوم رمضان فی السفر. وعن أبی هریرة: لیس من البر الصیام فی السفر. ومن طریق شعبة عن أبی حمزة نصر بن عمران الضبعی قال: سألت ابن عباس عن الصوم فی السفر؟ فقال: یسر وعسر خذ بیسر الله تعالی. قال أبو محمد: إخباره بأن صوم رمضان فی السفر عسر إیجاب منه لفطره وعنه أیضا: الإفطار فی رمضان فی السفر عزمة. وعن عمار مولی بنی هاشم – هو ابن أبی عمار – عن بن عباس أنه سئل عمن صام رمضان فی السفر، فقال ابن عباس: لا یجزئه – یعنی لا یجزئه صیامه -. وعن ابن عمر أنه سئل عن الصوم فی السفر فقال: من کان منکم مریضا أو علی سفر فعدة من أیام أخر. وعن یوسف بن الحکم الثقفی أن ابن عمر سئل عن الصوم فی السفر فقال: إنما هی صدقة تصدق الله بها علیک أرأیت لو تصدقت بصدقة فردت علیک؟ ألم تغضب؟ قال أبو محمد: هذا یبین أنه کان یری الصوم فی رمضان مغضبا لله تعالی، ولا یقال هذا فی شیء مباح أصلا. وعن کلثوم بن جبر أن امرأة صحبت ابن عمر فی سفر فوضع الطعام فقال لها: کلی قالت: إنی صائمة قال: لا تصحبینا. وعن مسلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبیه قال: یقال: الصیام فی السفر [صفحه ۲۷۰] کالإفطار فی الحضر. قال أبو محمد: هذا إسناد صحیح، وقد صح سماع أبی سلمة عن أبیه ولا یقول عبد الرحمن بن عوف: فی الدین: یقال کذا، إلا عن الصحابة أصحابه رضی الله عنهم، وأما خصومنا فلو وجدوا مثل هذا لکان أسهل شیء علیهم أن یقولوا: لا یقول ذلک إلا ـ عن رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم). وعن حمید بن عبد الرحمن بن عوف عن أبیه قال: الصائم فی السفر کالمفطر فی الحضر، وهذا سند فی غایة الصحة. وعن المحرر ابن أبی هریرة قال: صمت رمضان فی السفر فأمرنی أبو هریرة أن أعیده فی أهلی وأن أقضیه فقضیته. وعن عبد الرحمن بن حرملة أن رجلا سأل سعید بن المسیب: أتم الصلاة فی السفر وأصوم؟ قال: لا. فقال: إنی أقوی علی ذلک. قال سعید: رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) کان أقوی منک قد کان یقصر ویفطر. وعن عطاء أنه

سئل عن الصوم فی السفر فقال: أما المفروض فلا، وأما التطوع فلا بأس به. وعن عروهٔ بن الزبير أنه قال فی رجل صام فی السفر: أنه يقضيه فی الحضر، قال شعبهٔ: لو صمت رمضان فی السفر لكان فی نفسی منه شئ. وعن الزهری قال: كان الفطر آخر الأمرين من رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) وإنما يؤخذ من أمر رسول الله (صلی الله عليه وآله وسلم) بالآخر فالآخر. وعن الشعبی قال: لا تصوموا فی السفر. وعن محمد بن علی بن الحسين بن علی بن أبی طالب (عليهم السلام) أن أباه كان ينهی عن صيام رمضان فی السفر، وكان محمد بن علی (عليهما السلام) ينهی عن ذلك أيضا. وعن القاسم بن محمد بن أبی بكر قال: لا يصوم المسافر أفطر أفطر. وعن يونس بن عبيد وأصحابه أنهم أنكروا صيام رمضان فيالسفر [" ۴۹۷] . [صفحه ۲۷۱] ونقلنا كلامه بطوله لما فيه آراء الصحابهٔ والتابعين علی وجه مبسط. والمحصل مما نقله ابن حزم أن أعلام الصحابهٔ كعمر، وابنه عبد الله، وعبد الله بن عباس وأبی هريرهٔ وعائشهٔ وعبد الرحمن بن عوف وكبار التابعين كالإمام السجاد (عليه السلام) والإمام الباقر (عليه السلام) وغيرهما كسعيد بن المسيب وعطاء وعروهٔ بن الزبير وشعبهٔ والزهری والقاسم بن محمد بن أبی بكر ويونس بن عبيد وأصحابه كلهم ذهبوا إلی كون الإفطار عزيمهٔ وهو نفس ما ذهبت إليه الإماميهٔ. إلی هنا تم ذكر أسماء القائلين بكون الإفطار عزيمهٔ وإليك بيان أسماء القائلين بكونه رخصهٔ مع اختلافهم فی أفضليهٔ الصوم أو الإفطار.

كلمات القائلين بكون الإفطار رخصهٔ

قال الجصاص (ت ۳۷۰ ه): قال أصحابنا: الصوم فی السفر أفضل من الإفطار. وقال مالك والثوری: الصوم فی السفر أحب إلينا لمن قوی عليه. وقال الشافعی إن صام فی السفر أجزاه، ثم أخذ فی الاستدلال علی فضيلهٔ الصوم فيالسفر [۴۹۸] . وقال السرخسی (ت ۴۵۶ ه "): إن أداء الصوم فی السفر يجوز فی قول جمهور الفقهاء وهذا قول أكثر الصحابهٔ وعلی قول أصحاب الظواهر لا يجوز. - إلی أن قال: - إن الصوم فی السفر أفضل من الفطر عندنا، وقال الشافعی - رحمه الله تعالی -: الفطر أفضل لأن ظاهر ما روينا من الآثار يدل علی أن الصوم فی السفر لا- يجوز، فإن ترك هذا الظاهر فی حق الجواز بقی معتبرا فی أن الفطر أفضل وقاس بالصلاهٔ فإن الاقتصار علی الركعتين فی السفر أفضل من الإتمام، فكذلك الصوم لأن السفر [صفحه ۲۷۲] يؤثر فيهما قال (صلی الله عليه وآله وسلم): إن الله وضع عنالمسافر شطر الصلاهٔ والصوم [" ۴۹۹] . وقال حول المسافر إذا صام فأفطر ": مسافر أصبح صائما فی رمضان ثم أفطر قبل أن يقوم عصره أو بعد ما قدم، فلا كفارهٔ عليه لأن أداء الصوم فی هذا اليوم ما كان مستحقا عليه حين كان مسافرا فی أوله، فهذا والفطر فی قضاء رمضان سواء. وحكی عن الشافعی - رحمه الله تعالی - أنه إن أفطر بعدما صار مقيما فعليه الكفارهٔ وجعل وجود الإقامهٔ فی آخره كوجودها فی أوله ولكنا نقول: الشبهٔ تمكنت بالسفر الموجود فی أول النهار فإنه ينعدم به استحقاق الأداء وصوم يوم واحد لا يتجزی فيالاستحقاق [۵۰۰] . وقال ابن قدامهٔ المقدسی ": وحكم المسافر حكم المريض فی إباحهٔ الفطر وكراهيهٔ الصوم وإجزائه إذا فعله، وإباحهٔ الفطر لمسافر ثابتهٔ بالنص والإجماع وأكثر أهل العلم علی أنه إن صام أجزاه. إلی أن قال: والفطر فی السفر أفضل، وهو مذهب ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبی والأوزاعی، وقال أبو حنيفهٔ ومالك والشافعی: الصوم أفضل لمن قوی عليه، يروی ذلك عن أنس وعثمان بن أبی العاص لما روی سلمهٔ بن المحبق أن النبی (صلی الله عليه وآله وسلم) قال ": من كانت له حمولهٔ تأوی إلی شبع فليصم رمضان حيث أدركه، رواه أبو داود، ولأن من خير بين الصوم والفطر كان الصوم أفضل كالتطوع، قال عمر بن عبد العزيز ومجاهد وقتادهٔ: أفضل الأمرين يسرهما لقول الله تعالی: (يريد الله بكم اليسر) ولنا ما تقدم من الأخبار فی الفصل الذی قبله، وروی عن النبی (صلی الله عليه وآله وسلم) أنه قال ": خيركم الذی يفطر فی السفر ويقصر " ولأن فيه خروجا من الخلاف فكان أفضل كالقصر وقياسهم ينتقض بالمريض وبصوم الأيام [صفحه ۲۷۳] المكروه صومها [" ۵۰۱] . وقال القرطبی ": واختلف العلماء فی الأفضل من الفطر أو الصوم فی السفر، فقال مالك والشافعی فی بعض ما روی عنهما: الصوم أفضل لمن قوی عليه. وجعل مذهب مالك التخيير وكذلك مذهب الشافعی قال الشافعی ومناتبعه: هو مخير، ولم يفضل، وكذلك ابن عليهٔ [۵۰۲] . إذا وقفت علی

آراء الفقهاء فلنذكر أدلة القولين وندرسها بدقة وأمانة، ونقدم البحث فيما هو المختار عند الإمامية والظاهرية وخيرة جمع كبير من الصحابة والتابعين وهو القول:

الافطار فی السفر عزیمة

ويدل عليه الكتاب والسنة ثم إجماع الإمامية والظاهرية، أما الكتاب فيدل عليه قوله سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون - أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون - شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) (البقرة / ۱۸۳ - ۱۸۵). [صفحه ۲۷۴] سياق الآيات يدل على أنها نازلة مرة واحدة والكل على سبيكة خاصة لا تهدف إلا إلى بيان حكم الصيام فی شهر رمضان، فتقطيع الآيات أو حملها بحمل بعضها على شهر رمضان والبعض الآخر إلى غيره لا يساعده السياق وأنت إذا تأملت الآيات وجدتها كلاما موضوعا لبيان عرض واحد وذا سياق مثله، متسق الجمل، رائق المبيان. فإذا حملت جملة على غير موضوع واحد (صيام شهر رمضان) لوجدت الآيات مختلة السياق، متطاردة الجمل يدفع بعضها بعضا. ومن العجيب ما روى عن بعضهم من تسرب النسخ إلى بعض هذه الآيات ببعضها الآخر وهذا القول جدا ينزل الآيات عن روعتها وجمالها. فلنأخذ بتفسير الآيات الثلاث بشكل موجز ونركز على المواضيع التى تصلح لأن تكون دليلاـ على الحكم الشرعى. أما الآية الأولى: فتحكى عن فرض الصيام على المؤمنين كفرضه على الأمم الماضية والغاية من هذا الفرض هو كسب التقوى كما قال سبحانه: (لعلكم تتقون) فإن الصائم يترك شهواته الطبيعية المباحة امتثالا لأمره واحتسابا للأجر عنده فتتقوى بذلك إرادته على ترك الشهوات الجامحة. وأما الآية الثانية: فنفسرها جملة بعد أخرى: قال سبحانه: (أياما معدودات) أى معينات بالعدد وقليلات، وليس شيئا كثيرا، وتنكير الأيام للدلالة على القلة والتحقير كقوله سبحانه: (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة) (يوسف / ۲۰) وبما أن تلك الأيام مبهمات صارت الآية الثالثة مفسرة لها حيث قال: (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن). [صفحه ۲۷۵] ومن الزعم الباطل حمل الأيام المعدودات على غير رمضان أعنى ثلاثة أيام من كل شهر (وعينها بعضهم بأنها الأيام البيض الثالثة عشر وما بعدها) ثم نسخها بالآية التالية أى آية شهر رمضان...، وقد عرفت أن هذا النوع من التفسير تلاعب بآيات القرآن وتفسير بلا دليل، والآيات الثلاث منظومة واحدة لها دلالة واحدة وتركيز على شئ واحد لا تتجاوز عن بيان حكم شهر رمضان صياما وإفطارا. قال سبحانه: (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر). استثنى سبحانه صنفين: المريض والمسافر، والفاء للتفريع، والجملة متفرعة على قوله: (كتب عليكم الصيام) وعلى قوله: (أياما معدودات) فنبه بالاستثناء على أنه لو عرض عارض فهو يوجب ارتفاع الحكم عن الأيام المعدودات، أعنى: شهر رمضان، لا عن صيام عدة من أيام أخر خارج شهر رمضان تساوى ما فات المكلف من صيام الأيام عددا فيكون مفاد الآية: هو: أن المفروض عليهم القضاء بعد شهر رمضان، وعلى هذا فقوله: (فعدة من أيام أخر). وعلى هذا المعنى فالآية بدلالتها المطابقية تفرض عليهما القضاء الذى هو يلازم عدم فرض الصيام عليهما وهذا يدل على أن الإفطار عزيمة إذ المكتوب عليهما من أول الأمر هو القضاء. ثم إن القائلين بالرخصة لما رأوا أن ظاهر الآية تدل على أن المفروض عليهم هو القضاء لا الأداء حاولوا تطبيق الآية على ما يتبنونه من الرخصة فقدروا لفظة " فأفطر " وقالوا: إن معنى الآية فمن كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر، فعليه عدة من أيام آخر، ولو لم يفطر فلا. تلاحظ عليه أمور: ۱ - إن التقدير يحتاج إلى دليل، والأصل هو عدم التقدير ولولا كون الرخصة [صفحه ۲۷۶] هى المشهورة بين المذاهب لما خطر على بال أحد من المفسرين تقدير اللفظ المزبور. ۲ - نفترض تقدير اللفظة ومع ذلك لا يكون صريحا فی الرخصة إذ غاية ما يدل عليه أن الإفطار لا يقع معصية بل جائزا بالجواز بالمعنى الأعم من الوجوب والاستحباب والإباحة، وأما كونه جائزا بالمعنى الأخص فلا دليل عليه بل الدليل على خلافه.

۳ – لو كان مفاد الآية هو عدم كتابة الصوم على الصنفين وفرض القضاء عليهما كانت الآية وافية بأداء المراد لا قصور فيها، أما لو كان المراد هو كتابة الصيام على الصنفين أيضا غير أنهما مخيران بين الإفطار والقضاء، والصيام وعدم القضاء، فالآية غير وافية بأداء هذا المعنى الذى تتبناه المذاهب الأربعة، والآية فى مقام التشريع يجب أن تكون وافية بمراد المشرع بنحو واضح. قال سبحانه: (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) هذا هو القسم الثانى من المستثنى وهو من لا يستطيع الصوم إلا بمشقة كثيرة، فالواجب عليه فدية طعام مسكين عن كل يوم من أوسط ما يطعمون منه أهليهم. وهذه الجملة أيضا ظاهرة فى أن المشروع فى حقه هو الإفطار والفدية، وهو يؤيد ما استظهر أنه من الجملة السابقة الواردة فى حق المريض والمسافر، والجميع ظاهر فى الوجوب التعيينى بمعنى أن المفروض والمشروع فى حق هذين الصنفين هو القضاء للمريض والمسافر والفدية على من يشق عليه الصوم وهذا هو الواجب بلا عدل له. قال سبحانه: (فمن تطوع خيرا فهو خير له). [صفحه ۲۷۷] التطوع من الطوع مقابل الكره، وهو الإتيان بالفعل بالرضا والرغبة، واختلف المفسرون فى تفسير تلك الجملة إلى أقوال، فمنهم من قال بأن المراد أن يزيد على إطعام المسكين [۵۰۳] وفسرها صاحب المنار بأن المراد من زاد عليتلك الأيام المعدودات بأن صام غير شهر رمضان أيضا [۵۰۴] . والظاهر عدم صحتهما لأنه سبحانه لم يقل من تطوع زيادة، بل قال: من تطوع خيرا، فليست الزيادة موردا للنظر بل المراد من أتى بالصوم عن طوع ورغبة فهو خير له يثاب بعمله، وكأنه سبحانه ضرب قاعدة كلية بأن من تطوع الخير والصلاح فهو خير له. قال سبحانه: (وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون). أى الصيام خير لكم لما فيه من تربية النفس وتغذية الإيمان وزيادة التقوى وهو حكم كلى لا صلة له بمن سبق من الأصناف السابقة. إن القائلين بكون الإفطار رخصة يتمسكون بتلك الجملة ويزعمون بأن الخطاب فيها لأهل الرخص وإن الصيام فى رمضان خير لهم من الترخيص بالإفطار. يلاحظ عليه: أن الحكم بكون الصوم خيرا لهم غير مطرد إذ ربما يكون الصوم ضارا بالمريض والمسافر فكيف يقول سبحانه: (وأن تصوموا خير لكم)، بصورة قضية كلية عامة؟ أضف إلى ذلك أن الظاهر أن الجملة خطاب لجميع المؤمنين الذين سبق ذكرهم فى الآية الأولى، حيث قال سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا) فيخاطبهم مرة ثانية (وأن تصوموا خير لكم) فهو خطاب للمؤمنين قاطبة لا أنه خطاب [صفحه ۲۷۸] للمسافر والمريض اللذين ذكرا استطرادا. إلى هنا خرجنا بنتيجتين الأولى: أن قوله سبحانه: (فمن كان مريضا...) ظاهر فى أن التشريع الأولى هو القضاء عليهما ومعنى ذلك عدم كتابة الصوم عليهما فى شهر رمضان، فمن حمله على أن الصيام كتب عليهما لكن يجوز لهما الإفطار والقضاء فسر الآية بلا دليل وسلطان. الثانية: أن قوله: (وأن تصوموا خير لكم) بصدد ضرب القانون الكلى ولا ـ صلة له بالصنفين وعلى ذلك فقوله: (فمن كان مريضا) دليل على أن الإفطار عزيمة كما أن قوله (وإن تصوموا...) فاقد للدلالة على الرخصة. قال سبحانه: (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) الآية بصدد بيان الأيام المعدودات وأن الحكمة فى تخصيص هذا الشهر بالصيام لأجل أنه شهر رمضان، شهر نزل فيه القرآن الذى فيه هدى للناس وآيات بينات واضحات فيها من الهداية، والفرقان بين الحق والباطل. قال سبحانه: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) والجملة بصدد ضرب القاعدة وهو أن من شهد الشهر بسلامة وحضر فيه بأن لم يكن مسافرا فيلزم عليه الصيام، أى كتب عليه الصيام، وأما من لم يكن كذلك كما كان مريضا أو مسافرا فلا يصمه بمعنى لم يكتب عليه الصوم. فالإتيان بقوله": فمن كان مريضا " بعد قوله ": فمن شهد منكم الشهر " هو الصوم وحكم غير الشاهد هو الإفطار دليل على أن الله سبحانه بصدد بيان حكم الشاهد للشهر، فيصبح الإفطار عزيمة. ثم إنه سبحانه ذكر جملا ثلاث: [صفحه ۲۷۹] أ – (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر). وهو بيان لحكمة رفع الصيام عن الأصناف الثلاثة أى أمروا بالإفطار لأجل اليسر ودفع العسر، حتى من غير فرق بين المريض والمسافر ومن يشق عليه الصيام. ب – (ولتكملوا العدة): وهو راجع إلى القضاء للمريض وللمسافر أى أن الموضوع عنهما هو حكم الصيام فى شهر رمضان، وأما القضاء بعدد الأيام المعدودات فلا. ج – (ولتكبروا الله على ما هداكم لعلكم تشكرون): الجملة غاية أصل الصيام وليست غاية للاستثناء والله سبحانه يطلب من عباده تكبيره فى مقابل هدايتهم حتى يكونوا شاكرين لنعمه. هذا تفسير الآيات الثلاث حسب ما يوحيه ظاهرها، وقد تعرفت على أن القائل بالعزيمة والرخصة يتمسكان بهما وأن المتبادر هو العزيمة لا غير.

وأما الروايات فسنعالجها عند البحث عن أدلة القائل بالرخصة. ومن حسن الحظ أنه هناك روايات متضافرة عن أئمة أهل البيت صريحة في كون أن إفطار الصنفين عزيمة كما أن هناك روايات متضافرة عن طريق أهل السنة تنتهي أكثرها إلى النبي الأكرم صريحة في كون الإفطار لهما عزيمة، والشارع بكتابه وعمل نبيه في كراع الغميم أبان الحق وبين أن الإفطار عزيمة وأن الصوم معصية ومن صام فقد عصى، وسمى المتخلفين بالعصاة ولو كان هناك تخيير بين الصوم والإفطار فقد كان قبل عام الفتح وقضى عليه التشريع الأحدث كما سيوافيك بيانه. [صفحه ۲۸۰]

الاستدلال على العزيمة بالسنة

تضافرت السنة المتواترة الواردة من طرق الشيعة والسنة على أن الإفطار في السفر عزيمة، ونذكر من كل من الفريقين أحاديث عشرة. فقد ورد من طرق الشيعة أحاديث كثيرة تدل على وجوب الإفطار في السفر وعدم صحة الصوم من المسافر نذكر منها ما يلي: ۱ - ما رواه الكليني بسنده عن الزهري عن علي بن الحسين (عليه السلام) في حديث: قال: وأما صوم السفر والمرض فإن العامة قد اختلفت في ذلك، فقال قوم: يصوم، وقال آخرون: لا يصوم، وقال قوم: إن شاء صام وإن شاء أفطر، وأما نحن فنقول: يفطر في الحالين جميعا، فإن صام في حال السفر أو في حال المرض فعليه القضاء، فإن الله عز وجل يقول: (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدةمن أيام أخر) فهذا تفسير الصيام [" ۵۰۵] . ۲ - روى الكليني بسنده عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال ": سمى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قوما صاموا حين أفطر وقصر: عصاة، وقال: هم العصاة إلى يوم القيامة، وإنا لنعرف أبناء أبنائهم إلى يومنا هذا." ورواه الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن يعقوب، ورواه الصدوقبإسناده عن حريز مثله [۵۰۶] . ۳ - روى أيضا بسنده عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم "): إن الله عز وجل تصدق على [صفحه ۲۸۱] مرضى أمتي ومسافريها بالتقصير والإفطار، أيسرأحدكم إذا تصدق بصدقة أن ترد عليه [" ۵۰۷] . ۴ - روى الكليني بسنده عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ": الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر "ثم قال ": إن رجلا أتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: يا رسول الله، أصوم شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا، فقال: يا رسول الله، إنه علي يسير، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن الله عز وجل تصدق على مرضى أمتي ومسافريها بالإفطار في شهر رمضان، أيعجب أحدكم لو تصدق بصدقة أن ترد عليه." ورواه الصدوق والشيخ مثله [۵۰۸] . ۵ - روى الكليني بسنده عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر (عليه السلام) قال ": قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): خيار أمتي الذين إذا سافرواأفطروا وقصروا"... [۵۰۹] . ۶ - روى الكليني بسنده عن عيص بن القاسم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ": إذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافرا أفطر " وقال ": إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج من المدينة إلى مكة في شهر رمضان ومعه الناس وفيهم المشاة فلما انتهى إلى كراع الغميم دعا بقدح من ماء فيما بين الظهر والعصر فشربه وأفطر، ثم أفطر الناس معه وتم ناس على صومهم فسماهمالعصاة، وإنما يؤخذ بآخر أمور رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم [") ۵۱۰] . [صفحه ۲۸۲] ۷ - روى أيضا بسنده عن عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام "): قوله عز وجل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) قال: ما أبينها، منشهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه. "ورواه الصدوق أيضا [۵۱۱] . ۸ - روى الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن (عليه السلام) أنه سئل عن الرجل يسافر في شهر رمضانفيصوم؟ قال ": ليس من البر الصوم في السفر [" ۵۱۲] . ۹ - روى الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام ") ليس من البر الصيام(الصوم) في السفر [" ۵۱۳] . ۱۰ - وروى أيضا بإسناده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام) قال ": قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن الله عز وجل أهدى إلي وإلى أمتي هدية لم يهدها إلى أحد من الأمم كرامة من الله لنا، قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر، والتقصير في الصلاة، فمنلم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته [" ۵۱۴] . وقد مر أن هدية الله واجب القبول على المسلم، لأن ردها على خلاف مقتضى

العبودية وهو من المحرمات فيكون الصوم فى السفر باعتباره به ردا عمليا لهدية الله من المحرمات. ونقتصر من الكثير بالقليل ونأتى بما رواه أهل السنة. [صفحه ۲۸۳]

ما رواه أهل السنة فى مجال الإفطار

۱ – ما جاء فى الصحيحة عن جابر بن عبد الله (رض) قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فى سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه، فقال ": ما هذا؟ " فقالوا: صائم، فقال ": ليس من البر الصوم فى السفر. " ولفظ الحديث فيصحيح مسلم: ليس البر أن تصوموا فى السفر [۵۱۵] . لا ـ شك أن المقابل للبر هو الإثم لقوله تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) (المائدة – ۲) فإذا لم يكن الصوم فى السفر برا فهو إثم، والذى يبين إطلاق النهى من غير اختصاصه بصورة الحرج هو أن مثل هذا الحديث قد صدر عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فى غير هذا المورد، وهو ما رواه النمر بن تولب عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وفقا للهجة حمير وطئ الذين يبدلون لام التعريف بالميم حيث قال (صلى الله عليه وآله وسلم "): ليس من امبر امصيام فى امسفر [" ۵۱۶] ويقال: إن السائل سأله (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله: امن امبر امصيام فى امسفر؟ فأجابه (صلى الله عليه وآله وسلم) طبقا للغته ": ليس من امبر امصيام فى امسفر " فإذا لم يكن برا فهو إثم لا ـ محالة إذ لا ثالث لهما. ومن المعلوم أن الأمر العبادى إذا انطبق عليه عنوان الإثم يكون محرما والمحرم لا ـ يكون مقربا ويكون باطلا محتاجا إلى القضاء. ولك أن تستظهر مفاد الحديث من الآيات التى تنفى بعض الأشياء أن يكون من مصاديق البر. يقول سبحانه: (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب...) (البقرة / ۱۷۷). [صفحه ۲۸۴] وقوله: (ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها...) (البقرة / ۱۸۹). ونفى البر كناية عن سقوطه عن القيمة والوزن فى مجال التشريع لو لم نقل إنه يكون محرما، لكونه تشريعا وإدخالا فى الدين ما ليس منه. ورواية جابر، وإن كانت واردة فى من وقع فى حرج شديد، ولكن المورد غير مخصص وذلك لأن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) ضرب قاعدة كلية وحكم بأن كل صيام فى السفر ليس ببر والحجة هى القاعدة والمورد من أحد مصاديقها، ويشهد لما ذكرنا أن الصيام المقارن للحرج الشديد والضرر العظيم محرم على المسافر والحاضر، فعلم أن النهى لأجل صيامه فى السفر لا لوقوعه فى حرج شديد لما عرفت من عدم مدخلية للسفر فيما إذا كان مقارنا للحرج والضرر، فتأكيد النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) على السفر يبين أن الموضوع للحرمة هو السفر لا الحرج. قال ابن حزم ": فإن قيل: إنما منع عليه السلام فى مثل حال ذلك الرجل قلنا: هذا باطل لا يجوز، لأن تلك الحال محرم البلوغ إليها باختيار المرء للصوم فى الحضر كما هو فى السفر، فتخصيص النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بالمنع من الصيام فى السفر إبطال لهذه الدعوى المفتراة عليه (صلى الله عليه وآلهوسلم)، وواجب أخذ كلامه (عليه السلام) على عمومه [" ۵۱۷] . ۲ – وما رواه الإمام أحمد من طريق سفيان بن عيينة، عن الزهرى، عن صفوان بن عبد الله بن صفوان، عن أم الدرداء، عن كعب بن عاصم الأشعرى قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول ": ليس من البر الصيامفى السفر [" ۵۱۸] . وروى ابن ماجة مثل ذلك عن ابن عمر وقال فى الزوائد: إسناد حديث ابن [صفحه ۲۸۵] عمر صحيح، لأن محمد بن المصفى، ذكره ابن حبان فى الثقات، وثقه مسلمة والذهبى فى الكاشف وقال أبو حاتم: صدوق. وقال النسائى: صالحوباقى رجال الإسناد على شرط الشيخين [۵۱۹] . ۳ – ما رواه مسلم عن عبد الله بن عباس أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج عام الفتح فى رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر، قال: وكان صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يتبعون الأحدث فالأحدث منأمره [۵۲۰] . ۴ – وعن ابن شهاب بهذا الإسناد مثل حديث الليث، قال ابن شهاب:فكان يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره ويرونه الناسخ المحكم [۵۲۱] . يستفاد من هذين الحديثين أن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يصوم فى السفر ثم نسخ ذلك فأمر بالإفطار، فالأمر بالإفطار ناسخ محكم ولا يجوز لنا اتباع المنسوخ بعد مجئ الناسخ. كما يمكن أن يستفاد هذا النسخ من بعض أحاديث أئمة أهل البيت فقد روى عن الإمام الصادق (عليه السلام) فى تفسير قوله سبحانه: (من كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) أنه قال: لم يكن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يصوم فى

السفر تطوعا ولا فريضة منذ نزلت هذه الآية بكراع الغميم عند صلاة الهجير، فدعا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بإناء فشرب وأمر الناس أن يفطروا فقال قوم: لو تممنا يومنا هذا، فسماهم النبی (صلى الله عليه وآله وسلم) العصاة، فلم يزالوا يسمون بذلک الاسم حتى قبض عليه السلام فإن المفهوم من قوله ": لم يكن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يصوم فی السفر... منذ نزلت [صفحه ۲۸۶] هذه الآية " هو أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يصوم قبل نزول الآية. ۵ - وروى مسلم عن جابر بن عبد الله (رض) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج عام الفتح إلى مكة فی رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس، ثم دعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب فقيل له بعد ذلک: إن بعض الناس قد صام؟ فقال ": أولئک العصاة، أولئکالعصاة [" ۵۲۲] . وهذا الحديث صريح فی أن الصوم فی السفر معصية لا تجوز ۶ - وروى ابن ماجة عن عبد الرحمن بن عوف، قال: قال رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم "): صائم رمضان فی السفر كالمفطر فی الحضر [" ۵۲۳] . ۷ - وروى أيضا عن أنس بن مالک، رجل من بنی عبد الأسهل (وقال علی بن محمد: من بنی عبد الله بن كعب) قال: أغارت علينا خيل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فأتيت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو يتغدى فقال ": أدن فكل " قلت: إنی صائم. قال ": أجلس أحدثک عن الصوم أو الصيام. إن الله عز وجل وضع عن المسافر شطر الصلاة، وعن المسافر والحامل والمرضع، الصوم أو الصيام. " والله لقد قالهما النبی (صلى الله عليه وآله وسلم) كلتاهما أو إحداهما. فيا لهف نفسی. فهلا كنت طعمت من طعام رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) [۵۲۴] . فالوضع بمعنى الرفع وهو كناية عن عدم التشريع ومن المعلوم أن أی عمل عبادی ليس له رصيد فی التشريع يكون باطلا. ۸ - روى أن دحية الكلبی خرج من قرية من دمشق إلى قدر ثلاثة أميال فی رمضان ثم إنه أفطر وأفطر معه أناس وكره آخرون أن يفطروا، فلما رجع إلى قريته، [صفحه ۲۸۷] قال: والله لقد رأيت اليوم أمرا ما كنت أظن أنی أراه، إن قوما رغبوا عن هدى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول ذلک للذين صاموا قبل، رواهأبو داود [۵۲۵] . يا ترى فهل يمكن أن يتعجب مثل دحية الكلبی عن قوم لم يفعلوا شيئا إلا أنهم أخذوا بالرخصة فی الصوم سفرا؟ فتعجبه وتأوهه هذا ينبی عن أنهم كانوا مخالفين لسنة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وهذا يعرب عن أن الإفطار كان هو السائد على الأوساط الإسلامية ولو كان أمرا جائزا لما كان لتعجبه وجه. ۹ - قال البخاری فی " باب من أفطر من السفر ليراه الناس " وساق الحديث عن ابن عباس قال: خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من المدينة إلى مكة فصام حتى بلغ عسفان، ثم دعا بماء فرفعه إلى يديه ليريه الناس فأفطر حتيقدم مكة وذلک فی رمضان [۵۲۶] . ۱۰ - ما نقله الخطابی فی أعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال: لو صام فيالسفر قضى فی الحضر [۵۲۷] . إلى هنا تم الكلام حول أدلة القائلين بكون الإفطار فی السفر عزيمة، وإليک أدلة القائلين بخلاف ذلک.

ادلة القائلين بكون الإفطار رخصة

استدل القائلون بكون الإفطار فی السفر رخصة لا عزيمة بدليلين من الكتاب والسنة. [صفحه ۲۸۸] أما الكتاب فقوله تعالى: (أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون) (البقرة - ۱۸۴). تقريبه: إن قوله (وأن تصوموا خير لكم) راجع إلى المسافر فهو يدل مضافا إلى جواز الصيام فی السفر، يدل على أفضليته فيه وينتج أن الإفطار رخصة والصيام أفضل. يلاحظ عليه: أولا: أن الاستدلال إنما يتم لو لم نقل بأن الآية الثانية (شهر رمضان الذی أنزل فيه القرآن...) ناسخة للآية المتقدمة برمتها ومنها قوله: (وأن تصوموا خير لكم). وإلا فعلى القول بالنسخ كما رواه الإمام البخاری يسقط الاستدلال وإليک ما روى: قال: (باب وعلى الذين يطيقونه فدية) قال ابن عمر وسلمة بن الأكوع: نسختها (شهر رمضان الذی أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أوعلى سفر فعدة من أيام أخر...) [۵۲۸] . وثانيا: أن الاستدلال مبنی على أن لا يكون قوله سبحانه: (وأن تصوموا خير لكم) ناسخا لقوله: (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له) كما رواه الإمام البخاری عن ابن أبی ليلى أنه

حدثه أصحاب محمد (صلى الله عليه وآله وسلم): نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها: (وأنتصوموا خير لكم) فأمروا بالصوم [۵۲۹] . [صفحه ۲۸۹] إذ على هذا التفسير لا صلة بالمنسوخ والناسخ بالمسافر، بل كلاهما ناظران إلى الحاضر فقد كان من يطيقه تاركا للصوم مقدما للفدية فنزل الوحي وأمرهم بالصوم، فأي صلة له بالموضوع. وثالثا: مع غض النظر عما سبق من الأمرين وتسليم أن الآية ليس فيها نسخ - كما هو الحق على ما قدمناه في صدر البحث - نقول: إن قوله (وأن تصوموا خير لكم) حض على الصيام ودعوة إلى تلك العبادة من غير نظر إلى المريض والمسافر والمطيق وإنما هو خروج عن الآية بإعطاء بيان حكم كلي وهو أن الصيام خير للمؤمنين وليس عليهم أن يتخلوا عنه لأجل تعبه. ولأجل ذلك يقول: (إن كنتم تعلمون). قال العلامة الطباطبائي ": قوله تعالى: (وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون) جملة متممة لسابقتها، والمعنى بحسب التقدير: تطوعوا بالصوم المكتوب عليكم فإن التطوع بالخير خير والصوم خير لكم فالتطوع به خير، على خير وربما يقال: إن الجملة، أعني: قوله: (وأن تصوموا خير لكم) خطاب للمعذورين دون عموم المؤمنين المخاطبين بالعرض والكتابة، فإن ظاهرها رجحان فعل الصوم غير المانع من الترك فيناسب الاستحباب دون الوجوب، ويحمل على رجحان الصوم واستحبابه على أصحاب الرخصة. ومن المريض والمسافر فيستحب لهم اختيار الصوم على الإفطار والقضاء. ويرد عليه: عدم الدليل عليه أولا، واختلاف الجملتين، أعني قوله: (فمن كان منكم) قوله: (وأن تصوموا خير لكم)، بالغيبة والخطاب ثانيا، وأن الجملة الأولى (ليست) مسوقة لبيان الترخيص والتخيير، بل ظاهر قوله: (فعدة من أيام أخر) تعين الصوم في أيام أخر كما مر ثالثا، وإن الجملة الأولى على تقدير ورودها لبيان الترخيص في حق المعذور لم يذكر الصوم والإفطار حتى يكون قوله [صفحه ۲۹۰] : (وأن تصوموا خير لكم) بيانا لأحد طرفي التخيير، بل إنما ذكرت صوم شهر رمضان وصوم عدة من أيام أخر وحينئذ لا سبيل إلى استفادة ترجيح صوم شهر رمضان على صوم غيره من مجرد قوله: (وأن تصوموا خير لكم) من غير قرينة ظاهرة رابعا، وإن المقام ليس مقام بيان الحكم حتى ينافي ظهور الرجحان كون الحكم وجوبيا بل المقام - كما مر سابقا - مقام بيان ملاك التشريع وإن الحكم المشرع لا يخلو عن المصلحة والخير والحسن كما في قوله: (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم) (البقرة / ۵۴) وقوله تعالى: (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم) (الجمعة - ۹) وقوله تعالى: (تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتمتعلمون) (الصف - ۱۱) والآيات من ذلك كثيرة خامسا [۵۳۰] .

ادلة القائلين بالرخصة من السنة

اشاره

هذا وقد استدل القائل بالرخصة ببعض الروايات، وهي بين قاصرة سندا أو قاصرة دلالة، وإليك دراستها برمتها وقبل أن نذكر النصوص نلفت نظر القارئ إلى أمور: ۱ - إن البحث مركز على حكم صيام شهر رمضان في السفر، وإن الإفطار عزيمة أو رخصة، وأما صيام غيره في السفر فخارج عن موضوع البحث. ۲ - إن النبي الأكرم أمر بالإفطار في عام الفتح وكان الأمر قبله على التخيير، فلو دل حديث على التخيير فإنما يصح الاستدلال بها إذا ورد بعد عام الفتح، وإلا فالتخيير قبل الفتح ليس موردا للنقاش. [صفحه ۲۹۱] ۳ - لو افترضنا دلالة الروايات على التخيير، فتقع المعارضة بين الإمرة بالإفطار والحاكمة على التخيير فلا بد من الرجوع بالمرجحات فما وافق الكتاب فهو الحجة أولا كما أن الأكثر عددا، أو ما كان رواتها أفقه وأعلم، فهو المقدم على غيره. وعلى ضوء هذه الأمور ندرس الروايات المجوزة للأمرين ونقول: إن الروايات المجوزة على أصناف:

ما ليس بصريح في ورودها في شهر رمضان

۱ – ما رواه البخاری بسنده عن عائشة أن حمزة بن عمرو الأسلمی قال للنبی (صلی الله علیه وآله وسلم): أأصوم فی السفر؟ وكان كثیر الصیام، فقال ": إنشئت فصم وإن شئت فأفطر [" ۵۳۱] . یلاحظ علیه: أولا: بأن التخییر بین الصوم والإفطار المستفاد من الحدیث لیس صریحا ولا ظاهرا فی صوم رمضان ولا الصوم الواجب، بل الظاهر هو الصوم المندوب بدلیل قوله ": وكان كثیر الصیام " وهذا لا یطلق إلا علی المتطوع. وثانیا: یحمل علی ما قبل نسخ التخییر فی السفر، فإنه یستفاد من بعض الروایات كما مر أن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) فرض الإفطار علی المسافر فی أمره الأخیر. ۲ – ما رواه أیضا بسنده عن أبی الدرداء – رضی الله عنه – قال: خرجنا مع النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) فی بعض أسفاره فی یوم حار حتی یضع الرجل یده علی رأسه من شدة الحر وما فینا صائم إلا ما كان من النبی (صلی اللهعلیه وآله وسلم) وابن رواحة [۵۳۲] . ویرد علی الاستدلال ما ذكر فی الاستدلال السابق مضافا إلی احتمال أن [صفحه ۲۹۲] صوم النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) وابن رواحة كان نذرا معینا. ۳ – ما رواه أیضا بسنده عن أنس بن مالك قال: كنا نسافر مع النبی (صلیالله علیه وآله وسلم) فلم یعب الصائم علی المفطر ولا المفطر علی الصائم [۵۳۳] . یلاحظ علیه: بمثل ما قلناه فی الحدیثین السابقین مضافا إلی أن الحدیث لم یذكر فیه أن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) علم بصیام بعضهم فسكت عنهم حتی یكون هذا التقریر حجة علینا، وأما سكوت بعض الصحابة فلا یكون حجة علینا لعدم إجماعهم علی التخییر بین الصوم والإفطار فی السفر كما ذكرنا، ولو حصل إجماع فهو لیس حجة، لأن القائل بحجیة إجماع الصحابة إنما قال به بعد وفاة النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) وأما قبل وفاته (صلی الله علیه وآله وسلم) فلم یجمعوا علی القول بالرخصة ولا العزیمة كما بینا. ۴ – ما رواه مسلم بسنده عن طاووس عن ابن عباس – رضی الله عنهما – قال: لا تعب علی من صام ولا علی من أفطر قد صام رسول الله (صلی الله علیهوآله وسلم) فی السفر وأفطر [۵۳۴] . ویلاحظ علی الاستدلال بما ذكرناه من أنه لیس صریحا فی شهر رمضان. ۵ – ما رواه أیضا بسنده عن حمزة بن عمرو الأسلمی – رضی الله عنه – أنه قال: یا رسول الله أجد بی قوة علی الصیام فی السفر فهل علی جناح؟ فقال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم "): هی رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن، ومن أحب أن یصوم فلا جناح علیه " قال هارون فی حدیثه: هی رخصةولم یذكر: من الله [۵۳۵] . یلاحظ علی الاستدلال بما ذكرناه سابقا. ۶ – ما روی عن علی أنه صام فی سفر، لأنه كان راكبا، وأفطر سعد مولاهلأنه كان ماشیا [۵۳۶] . [صفحه ۲۹۳] ویحمل هذا علی التطوع إذ لیس فیه أنه كان صائما فی رمضان.

ما یدل علی لزوم الصوم لفقد شرط الإفطار

۱ – ما روی عن عبیدة السلمانی عن علی بن أبی طالب قال ": من أدركه رمضان وهو مقیم ثم سافر بعد، لزمه الصوم لأن الله تعالی قال: (فمن شهد منكمالشهر فلیصمه) [۵۳۷] . یلاحظ علیه: بأن الظاهر من الحدیث أن المقیم إذا كان صائما فی رمضان فتجدد له السفر ولم یبیت نیة السفر فعلیه صوم ذلك الیوم وإن كان مسافرا، ومعنی الروایة اشتراط تبیت نیة السفر فی الإفطار، وأما إذا تجدد السفر فعلیه الصوم، والقول بالصوم فی مثله، لا یضر بكون الإفطار عزیمة لمن بیت السفر من اللیل. ۲ – ما رواه أبو داود بسنده عن سلمة بن المحبق عن النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) أنه قال ": من كانت له حمولة یأوی إلی شبع فلیصم رمضان حیثأدركه [" ۵۳۸] . یلاحظ علیه: أولا: أن الحدیث ظاهر فی حكم المكاری وهو دائم السفر، لأن الحمولة – بالضم – هی الأحمال، یعنی أنه یكون صاحب أحمال یسافر بها. ولا شك فی أن المكاری كما قلنا یجب علیه الصوم ولا یمكن تسریة حكمة إلی غیره. وثانیا: أن الحدیث مخدوش من حیث السند. قال ابن حزم: وأما حدیث ابن المحبق ": من كان یأوی إلی حمولة أو شبع فلیصم " فحدیث ساقط، لأن روایة عبد الصمد بن حبیب – وهو بصری – لیسالحدیث عن سنان بن سلمة بن المحبق وهو مجهول [" ۵۳۹] . [صفحه ۲۹۴]

ما هو ضعیف سندا لا یحتج به

وهناك روايات ضعاف لا يصح الاحتجاج بها أو اجتهاد من الراوى ولا يمت إلى النبى بصلة، ولو افترضنا قوة دلالتها وظهورها فى شهر رمضان: ١ – ما روى عن العطريف بن هارون مرسلا: أن رجلين سافرا فصام أحدهما وأفطر الآخر فذكرا ذلك لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال": كلاكما أصاب [" ٥٤٠] . ٢ – وما روى مرسلا عن أبى عياض ": أن رسول الله (صلى الله عليه وآلهوسلم) أمر أن ينادى فى الناس من شاء صام ومن شاء أفطر [" ٥٤١] . يلاحظ على الاستدلال أولا: أنهما مرسلان ولا حجة فى مرسل. وثانيا: أنهما ليسا ظاهرين فى رمضان، ويمكن حملهما على التطوع. وثالثا: يمكن حملهما على ما قبل نسخ التخيير والأمر الأخير ورد على الإفطار فى السفر. ٣ – ما روى عن حمزة بن عمرو الأسلمى أنه قال: يا رسول الله أجد بى قوة على الصيام فى السفر؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم ") أى ذلكشئت يا حمزة [" ٥٤٢] . يلاحظ على الاستدلال بمثل ما ذكر فى الحديث الأول أولا، وأن سند هذا الحديث ضعيف ثانيا. قال ابن حزم ": وأما حديث حمزة بن عمرو الذى ذكرناه ههنا الذى فيه إباحة الصوم فى رمضان السفر، فإنما هو من رواية ابن حمزة – ابنه محمد بن حمزة – وهو ضعيف وأبوه كذلك، وأما الثابت من حديث حمزة هو ما نذكره إن شاء الله تعالى [" ٥٤٣] وقد نقلناه فيما سبق عن البخارى ومسلم. [صفحه ٢٩٥] ٤ – ما روى عن عائشة أنها كانت تصوم فى السفر وتتم الصلاة [٥٤٤] . يلاحظ عليه: أن صيام عائشة فى السفر وإتمامها للصلاة كان اجتهادا منها غير مستند إلى رواية فليس فيه حجة علينا وذكروا لها تأويلات لاجتهادها، مر البحث عنها فى مسألة القصر فى الصلاة فلا نعيد.

ما هو غير دال على ما يتبناه المستدل

١ – ما رواه مسلم بسنده عن عبد الله بن عباس – رضى الله عنهما – أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج عام الفتح فى رمضان فصام حتى بلغ الكديد، ثم أفطر، قال: وكان صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره [٥٤٥] . قال النووى فى شرحه: فيه دليل لمذهب الجمهور أن الصوم والفطرجائزان [٥٤٦] . يلاحظ عليه: أن الحديث ظاهر فى أن الأمر الأخير الذى بينه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) هو الإفطار فهو ناسخ للحكم السابق أى جواز الصوم فى السفر ويدل عليه قوله": كان صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره " والمقصود من أمره الأخير هو الأمر بالإفطار لما رواه مسلم بسنده عن الزهرى: وكان الفطر آخر الأمرين وإنما يؤخذمن أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالآخر فالآخر. [٥٤٧] . ٢ – وفى حديث آخر روى مسلم بسنده عن ابن شهاب، قال ابن شهاب:فكانوا يتبعون الأحدث من أمره ويرونه الناسخ المحكم [٥٤٨] . [صفحه ٢٩٦] فإذا كان الأمر الأخير الناسخ المحكم هو الإفطار والأمر يدل على الوجوب، فأى علاقة بمدعى القوم؟

حصيلة البحث

أن هذه الروايات بينما هى غير صريحة فى كون الصيام المرخص صيام شهر رمضان، بل من المحتمل أن المرخص صياما نذريا فى غير شهر رمضان، وبينما هى صريحة فى شهر رمضان لكن الأمر بالصيام لأجل فقدان الشرط اللازم للإفطار ككون الرجل مكاريا أو غير مبيت للصيام من الليل وبينما هو ضعيف سندا لا يحتج به. ولو افترضنا دلالة هذا الصنف برمته على أن الإفطار رخصة فيقع التعارض بين الصنفين فيكون المرجع هو المرجحات المذكورة فى باب التعادل والترجيح. وأولى المرجحات هو موافقة الكتاب، ومن المعلوم أن الصنف الأول يدعمه الكتاب وهو يرد الصنف الثانى لما عرفت من ظهور الكتاب فى أن المفروض على الأصناف الثلاثة هو القضاء من أول الأمر لا ـ الصيام، لكنهم إذا أفطروا قضوا. ثم بعد ذلك المرجح تأتى مرحلة سائر المرجحات، ومن المعلوم أن الصنف الأول أصرح وأظهر دلالة بخلاف الصنف الثانى، وأن رواة الصنف الأول أكابر الصحابة وأعلامها الذين لا يشق غبارهم فعند ذلك لا محيص للفقيه من أخذ الصنف الأول ورفض الصنف الثانى وإرجاع علمه إلى أصحابه. [صفحه ٢٩٧]

رؤية الله تعالى

رؤية الله تعالى فى الدارين

اشاره

هذه هى المسألة العاشرة التى كان للمبتدعة فيها دور قوى إلى حد إحلال البدعة مكان السنة، والتشبيه محل التنزيه، فصارت رؤية الله فى الآخرة من العقائد الإسلامية، واحتلت مكانا عاليا فيها إلى حد تكفير منكرها، وإن كان إنكارها لدليل واجتهاد. ولأجل رفع القناع عن وجهها، ندرسها – حياديا – فى ضوء الكتاب والسنة والعقل الصريح الذى به عرفنا وجوده سبحانه، ولكن قبل الخوض فى نقل الأقوال، وإقامة البرهان، نذكر مقدمة موجزة، تتضمن سمات العقيدة الإسلامية حتى يرجع إليها القارئ عند الشك والتردد فى جانب الإيجاب والسلب للمسألة.

سمات العقيدة الإسلامية

اشاره

إن للعقيدة الإسلامية سمات وعلائم تتميز بها عن غيرها، ونذكر منها فى المقام أمورا ثلاثة: [صفحه ۲۹۸]

سهولة العقيدة و يسرها

العقيدة الإسلامية لها سمات أوضحها أنها عقيدة سهلة يسرة فهمها وتعلمها، وذلك لأنها عقيدة شمولية لا تختص بالفلاسفة والمتكلمين والمفكرين، ولا ـ يعنى ذلك سذاجتها وابتذالها وعدم خضوعها للبراهين العقلية، بل يعنى أنها فى متانتها ورصانتها وخضوعها للبراهين والأدلة، بعيدة عن الألغاز والإبهامات، فلو فسرت وبينت لفهمها عامة الناس حسب مستوياتهم، فهى بسمتها هذه فى جبهة مخالفة لما تتبناه نصرانية اليوم والأمس، فقد حاقتها إبهامات فى العقيدة وألغاز فى الدين، بحيث لم يتيسر لأحد لحد الآن حل مشاكلها وتبيينها للمفكرين فضلا عن عامة الناس، فنأتى بنموذج: إن المسلم إذا سئل عن معتقده فى التوحيد وصفاته وسماته يقول": هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد " وقد جاء فى الأثر أن جماعة من أهل الكتاب سألوا النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وقالوا: إنسب،لنا ربك فنزلت سورة التوحيد [۵۴۹] . فالعقيدة الإسلامية فى هذا المجال واضحة المفاهيم، جلية المعالم لا يكسوها إبهام ولا يسترها لغز فيخرج المسلم فى مقام الوصف وتبيين العقيدة، مرفوع الرأس والهامة، إذ مع عقيدته براهينها الواضحة، يقف عليها من درس عقيدته. وأما لو سئل النصرانى فى ذلك المجال، فإنه يتلعثم فى بيانها، فتارة يقول: إنه واحد وفى الوقت نفسه ثلاثة، ثم يضيف: إنه لا ـ منافاة بين كون الشئ واحدا وكثيرا، ومن المعلوم أن هذه العقيدة يعلوها الإبهام ويكسوها الإجمال، لا تقبله الطباع السليمة إذ كيف نذعن بأنه سبحانه واحد لا نظير له ولا مثيل ولا ند، ولكنه مع ذلك له أنداد ثلاثة وأمثال متعددة، فهذه العقيدة يناقض أولها آخرها ويرد آخرها أولها، فهو سبحانه إما واحد لا نظير له وإما كثير له أمثال. [صفحه ۲۹۹] وقس على ذلك سائر المواضيع فى العقيدة الإسلامية، وقابلها مع ما تقول سائر الشرائع فيها، ترى تلك السمة بنفسها فى العقيدة الإسلامية ونقيضها فى غيرها. إن من العوامل التى ساعدت على انتشار الإسلام بسرعة فى مختلف الحضارات وتغلغله بين الأوساط، اتسامه بسهولة العقيدة ويسر التكليف. يقول الأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى المغفور له: يقول الله عز وجل فى حض العباد على التفكر فى

خلقه وآثاره وما له من تصريف وتدبير: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب). (قل انظروا ماذا في السماوات والأرض)، (فانظروا كيف بدأ الخلق)، (انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه)، (فانظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها)، (قل سيروا في الأرض ثم انظروا)، (وفي أنفسكم أفلا تبصرون). ويقول الله عز وجل في وصف نفسه، وإعلام المخلوقين بأنه فوق ما يعقلون أو يدركون: (وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير)، (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير)، (قل هو الله أحد - الله الصمد - لم يلد ولم يولد - ولم يكن له كفوا أحد)، (وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون - بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شئ وهو بكل شئ عليم - ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ وكيل - لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير). فالقرآن الكريم لم يأت لنا أبدا بشئ يفصح عن ذات الله تعالى من حيثالحقيقة والكنه، وإنما هو يلفت دائما إلى آثار الله في الخلق والتصريف [۵۵۰] . [صفحه ۳۰۰]

المطلوب في العقائد هو الإذعان، و في الأحكام العمل

وهناك أمر ثان نلفت إليه نظر القارئ وهو الفرق الواضح بين العقيدة والأحكام الشرعية العملية فإن المطلوب في الأولى، هو الاعتقاد الجازم ومن المعلوم أن الإذعان بشئ رهن مقدمات بديهية أو نظرية منتهية إليها حتى يستتبع اليقين والإذعان، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية فإن المطلوب فيها هو العمل وتطبيقها في مجالات الحياة، من دون التوقف على الإذعان بقطعيتها وصدورها عن الشارع. وهذا الفرق بين العقائد والأحكام يجرنا إلى التأكد من صحة الدليل وإتقانه أو ضعفه وبطلانه في مجال العقائد أكثر من الأحكام، ولذلك نرى أئمة الفقه يعملون بأخبار الآحاد في مجال الأحكام والفروع العملية ولا يشترطون إفادتها القطع واليقين، وهذا بخلاف العقائد فبما أن المطلوب فيها هو عقد القلب ورسوخ الفكرة في القلب والنفس، يرفضون خبر الآحاد في ذلك المجال ويشترطون تواتر النص أو استفاضته إلى حد يورث العلم.

خضوعها للبرهان العقلي

وهناك أمر ثالث وراء هذين الأمرين وهو أنه لا يمكن لباحث إسلامي يريد تبيين العقائد الإسلامية بأسلوب علمي رائع، أن يرفض العقل بتاتا ويقتنع بالنصوص وذلك لأن الأخذ بالنص رهن ثبوت أصول موضوعية قبله، عليها تبتني نبوة الرسول الأكرم وحجية قوله، فما لم يثبت للعالم صانع حكيم باعث للأنبياء والرسل لهداية الناس مدعمهم بالمعجزات والبينات لا تثبت نبوة الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) وحجية كلامه في مجال العقيدة، وكيف لنا أن نعتمد في مجال العقائد على النصوص الشرعية حتى في إثبات الصانع ونبوة رسوله فإنه مستلزم للدور المحال. [صفحه ۳۰۱] وهذا هو الذي يفرض علينا أن لا نصك أذاننا عن صوت العقل ونقف على أن العمود الفقري للعقائد التي يبنى عليها صرح النبوة المحمدية (صلى الله عليه وآله وسلم) هو اتباع العقل ودلالته، ولذلك نرى أن الكتاب العزيز يتوصل في إثبات هذا الأصل من الأصول بدلالة العقل وإرشاده، فيستدل على أصول التوحيد بقضاء العقل ويتكلم باسم العقل ويقول: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون) (الأنبياء / ۲۲) فيستدل على توحيده ونفي الإله المتعدد بقضية شرطية وهي ترتب الفساد في الكون على تعدد الآلهة. ويقول سبحانه: (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) (المؤمنون / ۹۱). ويقول سبحانه: (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا) (الإسراء / ۴۲)، فالآيات الثلاث على اختلافها في الإجمال والتفصيل تحتوي برهانا مشرقا

خالدا على جبين الدهر. ويقول سبحانه: (أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون) (الطور / ۳۵) فيستمد من الفطرة فى إبطال وجود الممكن وتحققه بلا علة وصانع. نرى أتقن البراهين وأوضحها فى إبطال ربوبية الأجرام السماوية من خلال مناظرة إبراهيم الخليل (عليه السلام) مع عبدتها فيستدل بالأفول على بطلان ربوبيتها ضمن آيات، قال سبحانه: (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين - فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين - فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين - فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برئ مما تشركون - إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) (الأنعام / ۷۵ - ۷۹). [صفحه ۳۰۲] فقد بلغ الخليل النهاية فى مجال المعرفة على وجه رأى ملكوت السماوات والأرض فأراه سبحانه ملكوتهما، أى كونهما قائمين بالله سبحانه وما ذلك إلا ليكون موقنا ومذعنا لأصول الوحيد، وما أراه ملكوت السماوات والأرض إلا بإلهامه البرهان الدامغ الذى أثبت به بطلان ربوبية الكوكب والقمر والشمس وانتهى فى آخره إلى أنه لا إله إلا هو، وقال بعد ذكر البراهين (إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) (الأنعام / ۷۹). فهذه الآيات ونظائرها تكشف عن أصل موضوعى فى الشريعة الإسلامية، وهو أن الغاية من طرح الأصول العقائدية هى الوصول إلى الإذعان واليقين لا التعبد بها دون يقين، وهذا يفرض علينا أن نفتح مسامعنا لنداء العقل ودعوته خصوصا فى الأصول الأولية التى تبنى عليها نبوة النبى الأكرم، فمن حاول إعدام العقل ورفضه عن ساحة البحث، والاكتفاء بالنص فقد لعب على حبل خاسر إذ أن بديهة العقل تحكم بأن الاكتفاء بالسمع فى عامة الأصول مستلزم للدور وتوقف صحة الدليل على ثبوت المدعى وبالعكس. إن رفض العقل فى مجال البرهنة على العقيدة عند بعض الفرق صار سببا لتغلغل العقائد الخرافية بين لفيف من الطوائف الإسلامية، وفى ظل هذا الأصل أى إبعاد العقل عن الساحة دخلت أخبار التجسيم والتشبيه فى الصحاح والمسانيد عن طريق مستسلمة الأحبار والرهبان الذين تظاهروا بالإسلام وأبطنوا اليهودية والنصرانية وخدعوا عقول المسلمين، فحشروا عقائدهم الخرافية بين المحدثين والسذج من الناس اغترارا بإسلامهم وصدق لهجتهم. إن من مواهبه سبحانه للإنسان أنه أنار مصباح العقل فى كل قرن وزمان ليكون حصنا أمام نفوذ الخرافات والأوهام إلى ذهنه وفكره، وليميز به الإنسان الحق عن الباطل فيما له فيه حق القضاء، وكلامنا هذا لا يعنى إلى أن المرجع [صفحه ۳۰۳] الوحيد فى العقيدة هو العقل دون الشرع وإنما يهدف إلى أن اللبنات الأولية لصرح المعتقد الإسلامى يجب أن تكون خاضعة للبرهان غير مناقضة لحكم العقل. نعم، بعد ما ثبتت الأصول الموضوعية فى مجال العقيدة وثبتت فى ظلها نبوة النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) يكون كل ما جاء به النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) حجة فى العقائد والأحكام، لكن بشرط الوصول إلينا عن طريق مفيد للعلم، والإذعان بأنه مما صدر عن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم). وقد خرجنا فى هذه المقدمة الموجزة بنتائج ثلاث: الأولى: أن العقيدة الإسلامية سهلة يسرة، لا تكلف فى الاعتناق بها. الثانية: أن المطلوب فى العقائد هو الإذعان وعقد القلب، وهذا لا يحصل إلا بعد ثبوت المقدمات المنتهية إليه وليس من شأن أخبار الآحاد، خلق اليقين والإذعان ما لم يثبت صدورها عن مصدر الوحى على وجه القطع واليقين، بخلاف الأحكام فإن المطلوب فيها هو العمل تعبدا. ولا يتوقف على العلم بالصدور. الثالثة: أن الأصول التى تبنى عليها ثبوت النبوة لا تثبت إلا بالعقل دون الشرع. ففى ضوء هذه النتائج الثلاثة ندرس فكرة رؤية الله تعالى يوم القيامة التى أوجدت ضجة فى الآونة الأخيرة بين المفكرين الواعين ومقلدة أخبار الآحاد والمخدوعين بالإسرائيليات من الروايات وسوف تقف على حقيقة الأمر بإذنه سبحانه. [صفحه ۳۰۴]

التجسيم، والتشبيه، والجهة، والرؤية أفكار مستوردة و بدع يهودية

اشاره

لما انتشر الإسلام فى الجزيرة العربية وضرب بجرانه أراضيها، ودخل الناس فى الإسلام زرافات ووحدانا، لم تجد اليهود والنصارى

المتواجدين فيها محيصا إلا الاستسلام فدخلوا فيه متظاهرين به، غير معتقدين غالبا إلا من شملتهم العناية الإلهية منهم وكانوا قليلين، ولكن الأغلبية الساحقة منهم خصوصا الأحبار والرهبان، بقوا على ما كانوا عليه من العقائد السابقة. وبما أنهم كانوا من أهل الكتاب عارفين بما في العهدين من القصص والحكايات والأصول والعقائد، عمدوا إلى نشرها بين المسلمين بخداع خاص، وبطريقة تعليمية، وكانت السذاجة تغلب على عامة المسلمين فتلقوهم علماء ربانيين، يحملون العلم فأخذوا ما يلقون، بقلب واع، ونية صادقة وبالتالي نشروا في هذا الجو المساعد كل ما عندهم من القصص الخرافية والعقائد الباطلة، خصوصا فيما يرجع إلى التجسيم والتشبيه وتصغير الأنبياء في أنظار المسلمين بإسناد المعاصي الموبقة إليهم، والتركيز على القدر وسيادته في الكون على كل شئ حتى على إرادة الله سبحانه ومشيئته، ولم تكن رؤية الله بأقل مما سبق في تركيزهم [صفحه ۳۰۵] عليها، فما ترى في كتب الحديث قديما وحديثا من الأخبار الكثيرة حول التجسيم، والتشبيه، والقدر السالب للاختيار والرؤية ونسبة المعاصي إلى الأنبياء، فكل ذلك من آفات المستسلمة من اليهود والنصارى فقد حسبها المسلمون حقائق راهنة وقصصا صادقة، فتلقوها بقبول حسن نشرها السلف بين الخلف واستديم الأمر على ذلك. ومن العوامل التي فسحت المجال للأحبار والرهبان لنشر ما في العهدين بين المسلمين حظر تدوين حديث الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ونشره ونقله والتحدث به أكثر من مائة سنة، فأوجد الفراغ الذي خلفه هذا العمل أرضية مناسبة لظهور بدع يهودية ونصرانية وسخافات مسيحية وأساطير يهودية خصوصا من قبل كهنة الرسول ورهبان النصارى. كان التحدث بحديث الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أمرا مكروها بل محظورا من قبل الخلفاء إلى عصر عمر بن عبد العزيز (۱۹ - ۱۰۱ ه) بل إلى عصر المنصور العباسي (۱۴۳ ه) ولكن كان المجال للتحدث بالأساطير من قبل هؤلاء أمرا مسموحا به، وهذا هو تميم بن أوس الداري من رواة الأساطير وقد أسلم سنة تسع للهجرة، وهو أول من قص بين المسلمين واستأذن عمر أن يقص على الناس قائما، فأذن له وكان يسكن المدينة ثم انتقل إلى الشام بعد قتل عثمان [۵۵۱] . فإذا سمحت الظروف بمثل هذا الكتابي أن يتحدث بما تعلم في حياته السابقة ومنعت عن التحدث بحديث الرسول كان المجال خصبا لنشر الأساطير والعقائد الخرافية. يقول الشهرستاني ": وضع كثير من اليهود الذين اعتنقوا الإسلام أحاديث [صفحه ۳۰۶] متعددة في مسائل التجسيم والتشبيه وكلها مستمدة من التوراة [" ۵۵۲] . وهذا هو المقدسي يتكلم عن وجود هذه العقائد بين عرب الجاهلية، يقول: وكان فيهم من كل ملة ودين وكانت الزندقة والتعطيل في قريش، والمزدكية والمجوسية في تميم، واليهودية والنصرانية في غسان، وعبادةالأوثان في سائرهم [۵۵۳] . قال ابن خلدون: إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شئ مما تتوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدونه منهم وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام وأمثالهم فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كلها كما قلنا من التوراة أو مماكانوا يفترون [۵۵۴] . ولو أردنا أن ننقل كلمات المحققين حول الخسارة التي أحدثتها مستسلمة اليهود والنصارى لطال بنا الكلام وطال مقامنا مع القراء. ومن أكابر أحبار اليهود الذين تظاهروا بالإسلام هو كعب الأحبار فقد خدع عقول المسلمين وحتى الخلفاء والمترجمين عنه من علماء الرجال. وقد أسلم في زمن أبي بكر وقدم من اليمن في خلافة عمر فأخذ عنه الصحابة وغيرهم. قال الذهبي: العلامة الحبر الذي كان يهوديا فأسلم بعد وفاة النبي وقدم المدينة من اليمن في أيام عمر (رض) وجالس أصحاب محمد فكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية ويحفظ عجائب - إلى أن قال: - حدث عنه أبو هريرة ومعاوية [صفحه ۳۰۷] وابن عباس وذلك من قبيل رواية الصحابي عن تابعي وهو نادر عزيز، وحدث عنه أيضا أسلم " مولى عمر " وتبيع " الحميري ابن امرأة كعب " وروى عنه عدة من التابعين كعطاء بن يسار وغيره مرسلا وقع له رواية في سنن أبيداود والترمذي والنسائي [۵۵۵] . وعرفه الذهبي أيضا في بعض كتبه بأنه من أوعية العلم [۵۵۶] . فقد وجد الحبر الماكر جوا ملائما لنشر الأساطير والقصص الوهمية وبذلك بث سمومه القاتلة بين الصحابة والتابعين وقد تبعوه وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. وقد تنبه إلى جسامة الخسارة التي أحدثها ذلك الحبر، لفيف من السابقين منهم ابن كثير في تفسيره حيث إنه بعد ما أورد طائفة من

الأخبار فى قصهٔ ملكهٔ سبأ مع سليمان قال: والأقرب فى مثل هذه السياقات أنها متلقاهٔ عن أهل الكتاب، مما وجد فى صحفهم كروايات كعب ووهب سامحهما الله تعالى فى ما نقلاه إلى هذه الأمهٔ من أخبار بنى إسرائيل من الأوابد والغرائب والعجائب مما كان وما لم يكن، ومما حرف وبدل وفسخ، وقد أغنانا اللهسبحانه عن ذلك بما هو أصح منه وأنفع وأوضح وأبلغ [۵۵۷] . والذى يدل على عمق مكره وخداعه لعقول المسلمين أنه ربما ينقل شيئا من العهدين، وفى الوقت ذاته نرى أن بعض الصحابهٔ الذين تتلمذوا على يديه وأخذوا منه، ينسب نفس ما نقله إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، والذى يبرر ذلك العمل حسن ظنهم وثقتهم به، فحسبوا المنقول أمرا واقعيا فنسبوه إلى النبى زاعمين أنه إذا كان [صفحه ۳۰۸] كعب الأحبار عالما به، فالنبى أولى بالعلم منه. فإن كنت فى شك من ذلك فاقرأ نصين فى موضوع واحد أحدهما للإمام الطبرى فى تاريخه ينقله عن كعب الأحبار فى حشر الشمس والقمر يوم القيامهٔ، والآخر للإمام ابن كثير صاحب التفسير ينقله عن أبى هريرهٔ عن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومضمون الحديث ينادى بأعلى صوته بأنه موضوع مجعول على لسان الوحى نشره الحبر الخادع وقبله الساذج من المسلمين ونشره. ۱ - قال الطبرى: عن عكرمهٔ قال: بينا ابن عباس ذات يوم جالس إذ جاءه رجل فقال: يا ابن عباس سمعت العجب من كعب الحبر يذكر فى الشمس والقمر قال: وكان متكئا فاحتفر ثم قال: وما ذاك؟ قال: زعم يجاء بالشمس والقمر يوم القيامهٔ كأنهما ثوران عقيران فيقذفان فى جهنم، قال عكرمهٔ: فطارت من ابن عباس شفهٔ ووقعت أخرى غضبا ثم قال: كذب كعب، كذب كعب، كذب كعب، ثلاث مرات، بل هذه يهوديهٔ يريد إدخالها فى الإسلام، الله أجل وأكرم من أن يعذب على طاعته، ألم تسمع قول الله تبارك وتعالى: (وسخر لكم الشمس والقمر دائبين) إنما يعنى دؤوبهما فى الطاعهٔ فكيف يعذب عبدين يثنى عليهما أنهما دائبان فى طاعته قاتل الله هذا الحبر وقبح حبريته، ما أجرأه على الله وأعظم فريته على هذين العبدين المطيعين لله، قال: ثم استرجعمرارا [۵۵۸] . ۲ - قال ابن كثير: روى البزار عن عبد العزيز بن المختار قال: سمعت أبا سلمهٔ بن عبد الرحمن فى هذا المسجد مسجد الكوفهٔ، وجاء الحسن فجلس إليه فحدث قال: حدثنا أبو هريرهٔ أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال ": إن الشمس والقمر ثوران فى النار عقيران يوم القيامهٔ " فقال الحسن: وما ذنبهما؟ فقال: أحدثك عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وتقول أحسبه قال: وما ذنبهما، ثم قال: لا يروى عن أبى هريرهٔ إلا من هذا [صفحه ۳۰۹] الوجه [۵۵۹] . إن كعب الأحبار لما أسلم بعد رحيل الرسول لم يتمكن من إسناد ما رواه من الأساطير إلى النبى الأكرم، ولو كان مدركا لحياته وإن كان قليلا لنسب الأساطير إليه ولكن حالت المشيئهٔ الإلهيهٔ دون أمانيه الباطلهٔ. ولكن أبا هريرهٔ لما صحب النبى واستحسن الظن بكعب الأحبار - أستاذه فى الأساطير - نسب الروايهٔ إلى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم). هذا نموذج قدمته إلى القارئ لكى يقف على دور الأحبار والرهبان فى نشر البدع اليهوديهٔ والنصرانيهٔ بين المسلمين، ولا يحسن الظن بمجرد النقل بلا تأكيد من صحته. هذا غيض من فيض وقليل من كثير مما لعب به مستسلمهٔ اليهود والنصارى فى أحاديثنا وأصولنا، ولولا أن سبحانه قيض فى كل آونهٔ رجالا مصلحين كافحوا هذه الخرافات وأيقظوا المسلمين من السبات، لذهبت هذه الأساطير بروعهٔ الإسلام وصفائه وجلاله.

كعب الأحبار و تركيزه على التجسيم والرؤيهٔ

إن المتفحص فى ما نقل عن ذلك الحبر يقف على أنه كان يركز على فكرتين يهوديتين: الأولى فكرهٔ التجسيم، والثانيهٔ رؤيهٔ الله تعالى. يقول عن الفكرهٔ الأولى ": إن الله تعالى نظر إلى الأرض فقال إنى واطئ على بعضك، فاستعلت إليه الجبال، وتضعضعت له الصخرهٔ، فشكر لها ذلك فوضع [صفحه ۳۱۰] عليها قدمه فقال: هذا مقامى، ومحشر خلقى وهذه جنتى وهذه نارى،وهذا موضع ميزانى، وأنا ديان الدين [" ۵۶۰] . ففى هذه الكلمهٔ من هذا الحبر تصريح على تجسيمه تعالى أولا، وتركيز على أن الجنهٔ والنار والميزان ستكون على هذه الأرض، ومركز سلطانها سيكون على الصخرهٔ، وهذا من صميم الدين اليهودى المحرف، هذا حول التجسيم. وأما تركيزه على الرؤيهٔ فقد أشاع فكرهٔ التقسيم فقال: إن الله تعالى قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد (صلى الله عليه

وآله وسلم) [۵۶۱] ومنه انتشرت هـذه الفكرة، أى فكرة التقسيم بين المسلمين. ومن أعظم الدواهى أن الرجل تزلف إلى الخلفاء فى خلافـة عمر وعثمان وحـدث عن الكثير من القصـص الخرافية، وبعد ما توفى عثمان تزلف إلى معاوية ونشر فى عهده ما يؤيد به ملكه ودولته، ومن كلماته فى حق الدولـة الأمويـة يقول:مولـد النبى بمكـة، وهجرته بطيبة وملكه بالشام [۵۶۲] . وبذلك أضـفى على الدولة الأموية صبغة شرعية وجعل ملكهم وسلطتهم امتدادا لملك النبى وسلطته.

الرؤية فى كتب العهدين

إذا كان كعب الأحبار وزملاؤه يحملون فكرة الرؤيـة فلا غرو ولا عجب فى أنهم اتبعوا فى نشر الفكرة العهـد القديم، وإليك بعض ما ورد فيه تصـريح برؤية الرب. [صفحه ۳۱۱] ۱ - وقـال (الرب) لاـ تقـدر أن ترى وجهى لأن الإنسان لا يرانى ويعيش. قال الرب هو ذا عندى مكان فتقف على الصـخرة، ويكون من اجتاز مجدى أنى أضعك فى نقرة من الصخرة وأترك بيدى حتى أجتاز، ثم أرفع يدى فتنظر ورائى وأمـا وجهى فلاـ يرى (سـفر الخروج آخر الإصـحاح الثالث والثلاثين). وعلى هـذا فالرب يرى قفاه ولا يرى وجهه. ۲" - رأيت السيد جالسا على كرسـى عال... فقلت: ويل لى لأن عينى قد رأتا الملك رب الجنود (" أشعيا: ج ۶ ص ۱ - ۶) والمقصود من السيد هو الله جل ذكره. ۳ " - كنت أرى أنه وضـعت عروش وجلس القديم الأيام، لباسه أبيض كالثلج، وشعر رأسه كالصوف النقى، وعرشه لهيب نـار (" دانيال ۷: ۹). ۴ " - أمـا أنـا فبالبر أنظر وجهك (" مزامير داود: ۱۷: ۱۵). ۵ " - فقـال منوح لامرأته: نموت موتا لأننا قـد رأينا الله (" القضاة ۱۳: ۲۳). ۶ " - فغضب الرب على سـليمان، لأـن قلبه مال عن الرب، إله إسـرائيل الـذى تراءى له مرتين" (الملوك الأول ۱۱: ۹). ۷ " - وقـد رأيت الرب جالسا على كرسـيه وكل جنـد البحار وقوف لديه (" الملوك الأول ۲۲: ۱۹). ۸" - كان فى سنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور، أن السماوات انفتحت فرأيت رؤى الله - إلى أن قال: - هذا منظر شبه مجد الرب، ولما رأيته خررت على وجهى وسمعت صوت متكلم (" حزقيال ۱: ۱ و ۲۸). إن فكرة الرؤية تسربت إلى المسلمين من المتظاهرين بالإسلام كالأحبار والرهبان، وصار ذلك سببا لجرأة طوائف من المسلمين على جعلها فى ضمن [صفحه ۳۱۲] العقيدة الإسـلامية، بحيث يكفر منكرها أحيانا أو يفسق ولما صارت تلك العقيدة راسخة فى القرنين الثانى والثالث بين المسـلمين، عاد المتكلمون الذين تربوا بين أحضانهم للبرهنة والاستدلال على تلك الفكرة من الكتاب أولا والسنة ثانيا، ولولا رسوخها بينهم لما تحملوا عب ء الاسـتدلال وجهـد البرهنـة، وسوف يوافيك أن الكتاب يرد فكرة الرؤيـة ويسـتعظم أمرها وينكرها ويسـتفظعها بشدة وحماس، وما اسـتدل به على جواز الرؤية من الكتاب فلا مساس له بالموضوع فانتظر حتى يأتيك البيان. إن مسألة رؤية الله تعالى قد طرحت على صـعيد البحث والجدال فى القرن الثانى عندما حيكت العقائد على نسق الأحاديث، وقد وردت فيها رؤيته سـبحانه يوم القيامـة فلأجـل ذلـك عـدت من العقائـد الإسـلامية. حتى أن الإمام الأشـعرى عنـدما تاب عن الاعتزال ولحق بأهل الحـديث رقى يوم الجمعة كرسيا ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه نفسـى، أنا فلان بن فلان كنت قلت بخلق القرآن وأن الله لاـ يرى بالأبصـار وأنأفعال الشـر أنا أفعلها، وإنى تائب مقلع معتقـد للرد على المعتزلـة [۵۶۳] . وقال فى الإبانـة: ونـدين بأن الله تعـالى يرى فى الآـخرة بالأبصـار كمـا يريـالقمر ليلـة البـدر يراه المؤمنون، كما جاءت الروايات عن رسول الله [۵۶۴] . وقـال فى كتابه الآـخر: بسم الله إن قائـل قائـل: لم قلتم إن رؤيـة الله بالأبصـار جـائزة من بـاب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به تعاليويستحيل عليه لا يلزم فى القول بجواز الرؤية [۵۶۵] . [صفحه ۳۱۳] وهذا النص يعرب عن أن الرؤية كانت فى ذلك العصر وفى عصـر الإمام أحمـد جزءا من العقائـد الإسـلامية ولـذلك لا تجـد كتابا كلاميا للأشاعرة إلا ويـذكر رؤية الله تبارك وتعالى فى الآخرة ويقررها جزء من العقائد الإسـلامية، حتى أن الإمام الغزالى مع ما أوتى من مواهب كبيرة وكان من المصرين على التنزيه فوق ما يوجد فى كتب الأشـاعرة، لم يستطع أن يخرج عن إطـار العقيـدة وقـال: العلم بـأنه تعـالى مع كونه منزها عن الصورة والمقـدار، مقـدسا عن الجهاتوالأنظـار، يرى بالأعين والأبصار [۵۶۶] . ثم إنهم اختلفوا فى الـدليل على الرؤيـة، ففرقـة منهم اعتمـدوا على الأدلـة العقليـة دون

السمعية كسيف الدين الآمدى أحد مشايخ الأشاعرة فى القرن السابع (۵۵۱ – ۶۳۱ ه) يقول: لسنا نعتمد فى هذه المسألة على غير المسلك العقلى إذ ما سواه لا يخرج عن المظاهر السمعية وهى مما يتقاصر عن إفادةالقطع واليقين فلا يذكر إلا على سبيل التقريب [۵۶۷] . وفرقة أخرى كالرازى وغيره قالوا: العمدة فى جواز الرؤية ووقوعها هوجواز السمع وعليه الشيخ الشهرستانى فى نهاية الإقدام [۵۶۸] .

الرؤية بالأبصار لا بالقلب ولا بالرؤيا و لا بالحس السادس

إن محل النزاع بين الأشاعرة وقبلهم الحنابلة وأصحاب الحديث وبين غيرهم من أهل التنزيه، هو رؤية الله سبحانه بالأبصار التى هى نعمة من نعم الله سبحانه وطريق إلى وقوف الإنسان على الخارج. [صفحه ۳۱۴] يقول سبحانه: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) (النحل / ۷۸). فالمثبت للرؤية والنافى لها يركز على موضوع واحد هو الرؤية بالأبصار وأن الخارج عن هذا الموضوع خارج عن إطار العقيدة. وبذلك يظهر أن الرؤية بغير الأبصار تأويل للعقيدة التى أصر بها أصحاب أحمد بن حنبل الملتحق به الإمام الأشعرى ولا يمت بموضوع البحث بصلة، فقد نقل عن " ضرار " و " حفص الفرد "أن الله لا يرى بالأبصار ولكن يخلق لنا يومالقيامة حاسة سادسة غير حواسنا فندركه بها [۵۶۹] . يقول ابن حزم: إن الرؤية السعيدة ليست بالقوة الموضوعية بالعين بلبقوة أخرى موهوبة من الله [۵۷۰] . إلى غير ذلك من الكلمات التى حرفت النقطة الرئيسة فى البحث ومعتقد أهل الحديث والأشاعرة، ونحن نركز فى البحث على الرؤية بالأبصار، وأما الرؤية بغيرها فخارجة عن مجاله. فإذا كانت الحنابلة والأشاعرة مصرين على جواز الرؤية فأئمة أهل البيت ومن تبعهم من الإمامية والمعتزلة والزيدية والإباضية قائلون بامتناعها فى الدنيا والآخرة. فالبيت الأموى والمنتمون إليه من أهل الأخبار كانوا من دعاة التجسيم والتشبيه والجبر وإثبات الجهة، والرؤية لله سبحانه، وأما الإمام أمير المؤمنين وبيته الطاهر وشيعتهم كانوا من دعاة التنزيه والاختيار ورافضين هذه البدع المستوردة من اليهود بحماس. [صفحه ۳۱۵] وقد نجم فى ظل العراك الفكرى بين العلويين والأمويين منهجان فى مجال المعارف كل يحمل شعارا، فشيعة الإمام وأهل بيته، يحملون شعار التنزيه والاختيار، والأمويون وشيعتهم يحملون شعار التشبيه والجبر وقد اشتهر من زمان قديم قولهم ": العدل والتنزيه علويان " " الجبر والتشبيه أمويان " فصارت النتيجة فى النهاية أن كل محدث متزلف إلى البيت الأموى يحشد أخبار التجسيم والجبر، بلاـ مبالاة واكتراث، لكن الواعين من أمة محمد الموالين لأهل بيته، يتجنبون عن نقل تلك الإثارة. قال الرازى فى تفسير قوله: (ليس كمثله شئ): احتج علماء التوحيد قديما وحديثا بهذه الآية على نفى كونه جسما مركبا من الأعضاء والأجزاء، حاصلا فى المكان والجهة قالوا: لو كان جسما لكان مثلا لسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشياء وذلك باطل بصريح قوله تعالى: (ليس كمثله شئ) – إلى أن قال: – واعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية فى الكتاب الذى سماه بالتوحيد، وهو فى الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليها، وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات، لأنه كان رجلا مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل، فقال ": نحن نثبت لله وجها ونقول: إن لوجه ربنا من النور والضياء والبهاء، ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كل شئ أدركه بصره، ووجه ربنا منفى عنه الهلاـك والفناء، ونقول: إن لبنى آدم وجوها كتب الله عليها الهلاك والفناء، ونفى عنها الجلال والإكرام، غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء، ولو كان مجرد إثبات الوجه لله يقتضى التشبيه لكان من قال: إن لبنى آدم وجوها وللخنازير والقردة والكلاب وجوها، لكان قد شبه وجوه بنى آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب، ثم قال: ولا شك أنه اعتقاد الجهمية لأنه لو قيل له: [صفحه ۳۱۶] وجهك يشبه وجه الخنازير والقردة لغضب ولشافهه بالسوء، فعلمنا أنه لا يلزم من إثبات الوجه واليدين لله إثبات التشبيه بين الله وبين خلقه. " إلى أن قال: وأقول: هذا المسكين الجاهل إنما وقع فى أمثال هذه الخرافات لأنه لم يعرف حقيقة المثلين، وعلماء التوحيد حققوا الكلام فيالمثلين ثم فرعوا عليه الاستدلال بهذا الآية [۵۷۱] . وليس ابن خزيمة أول أو آخر محدث تأثر بهذه البدع بل كانت الفكرة تتغلغل بين أكثر أهل الحديث، منهم: ۱ – عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد التميمى

الدارمی السجستانی صاحب المسند (توفی عام ۲۸۰ ه) صاحب النقض یقول فیه: إن الله فوق عرشه وسماواته. ۲ – خشیش بن اصرم مؤلف کتاب الاستقامة، یعرفه الذهبی بأنه کان صاحب سنة وأتباع یرد فیه علی أهل البدع ویرید منه أهل التنزیه الذین یرفضونأخبار التشبیه (توفی عام ۲۵۳ ه) [۵۷۲] . ۳ – أحمد بن محمد بن الأزهر بن حریث السجستانی السجزی، نقل الذهبی فی میزان الاعتدال عن السلمی قال ": سألت الدارقطنی عن الأزهری، فقال: هو أحمد بن محمد بن الأزهر بن حریث، سجستانی منکر الحدیث، لکنبلغنی أن ابن خزیمة حسن الرأی فیه وکفی بهذا فخرا [" ۵۷۳] . یلاحظ علیه أنه: کفی بهذا ضعفا، لأن ابن خزیمة هذا رئیس المجسمة والمشبهة، ومنه یعلم حال السجستانی، والجنس إلی الجنس یمیل. [صفحه ۳۱۷] ۴ – محمد بن إسحاق بن خزیمة (۲۲۳ – ۳۱۱ ه). وقد ألف " التوحید وإثبات صفات الرب [" ۵۷۴] ، وکتابه هذا مصدر المشبهة والمجسمة فی العصور الأخیرة، وقد اهتمت به الحنابلة، وخصوصا الوهابیة، فقاموا بنشره علی نطاق وسیع، وسیوافیک بعض أحادیثه. ۵ – عبد الله بن أحمد بن حنبل (۲۱۳ – ۲۹۰ ه)، یروی أحادیث أبیه (الإمام أحمد بن حنبل)، وکتابه " السنة " المطبوع لأول مرة بالمطبعة السلفیة ومکتبتها عام ۱۳۴۹ ه، مشحون بروایات التجسیم والتشبیه، یروی فیه ضحک الرب، وتکلمه وإصبعه، ویده، ورجله، وذراعیه، وصدره وغیر ذلک مما سیمر علیک بعضها. وهذه الکتب الحدیثیة الطافحة بالإسرائیلیات والمسیحیات جرت الویل علی الأمة وخدع بها المغفلون من الحنابلة والحشویة وهم یظنون أنهم یحسنون صنعا.

الرؤیة فی کلمات الإمام علی

إن المراجع إلی خطب الإمام علی (علیه السلام) فی التوحید وما أثر عن أئمة العترة الطاهرة، یقف علی أن مذهبهم فی ذلک امتناع الرؤیة وإنه سبحانه لا تدرکه أوهام القلوب، فکیف بأبصار العیون؟! وإلیک نزرا یسیرا مما ورد فی هذا الباب: ۱ – قال الإمام علی (علیه السلام) فی خطبة الأشباح ": الأول الذی لم یکن له قبل فیکون شئ قبله، والآخر الذی لیس له بعد فیکون شئ بعده، والرادع أناسی [صفحه ۳۱۸] الأبصار عن أن تناله أو تدرکه [" ۵۷۵] . ۲ – وقد سأله ذعلب الیمانی فقال: هل رأیت ربک یا أمیر المؤمنین؟ فقال (علیه السلام "): أفأعبد ما لا أری "؟ فقال: وکیف تراه؟ فقال ": لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان ولکن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان. قریب من الأشیاء غیرملابس، بعید منها غیر مباین [" ۵۷۶] . ۳ – وقال (علیه السلام "): الحمد لله الذی لا تدرکه الشواهد، ولا تحویهالمشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر [" ۵۷۷] . إلی غیر ذلک من خطبه (علیه السلام) المطفوحة بتقدیسه وتنزیهه عنإحاطة القلوب والأبصار به [۵۷۸] . وأما المروی عن سائر أئمة أهل البیت (علیهم السلام)، فقد عقد ثقة الإسلام الکلینی فی کتابه" الکافی " بابا خاصا للموضوع روی فیه ثمان روایات [۵۷۹] ، کما عقد الصدوق فی کتاب التوحید بابا لذلک روی فیه إحدی وعشرین روایة، یرجع قسم منها إلی نفی الرؤیة الحسیة البصریة وقسم منها یثبت رؤیةمعنویة قلبیة سنشیر إلیه، وفی الکل نور للقلوب وشفاء للصدور [۵۸۰] . إکمال: إن للإمام الطاهر علی بن موسی الرضا (علیه السلام) احتجاجا فی المقام علی مقال المحدث أبی قرة حیث ذکر الحدیث الموروث عن الحبر الماکر " کعب الأحبار: " من أنه سبحانه قسم الرؤیة والکلام بین نبیین کما تقدم. [صفحه ۳۱۹] فقال أبو قرة: فإنا روینا: أن الله قسم الرؤیة والکلام بین نبیین، فقسم لموسی (علیه السلام) الکلام، ولمحمد (صلی الله علیه وآله وسلم) الرؤیة. فقال أبو الحسن (علیه السلام "): فمن المبلغ عن الله إلی الثقلین الجن والإنس إنه (لا تدرکه الأبصار)، (لا یحیطون به علما) و (لیس کمثله شئ) ألیس محمد (صلی الله علیه وآله وسلم ")؟ قال: بلی. قال أبو الحسن (علیه السلام "): فکیف یجئ رجل إلی الخلق جمیعا فیخبرهم إنه جاء من عند الله، وإنه یدعوهم إلی الله بأمر الله، ویقول: إنه (لا تدرکه الأبصار)، (لا یحیطون به علما) و (لیس کمثله شئ) ثم یقول: أنا رأیته بعینی وأحطت به علما وهو علی صورة البشر، أما تستحیون؟ أما قدرت الزنادقة أن ترمیه بهذا: أن یکون أتی عن الله بأمر ثم یأتی بخلافه من وجه آخر. " فقال أبو قرة: إنه یقول: (ولقد رآه نزلة أخری) (النجم – ۱۳). فقال أبو الحسن (علیه السلام "): إن بعد هذه الآیة ما یدل علی ما رأی حیث قال: (ما کذب الفؤاد ما رأی) (النجم – ۱۱) یقول: ما کذب فؤاد محمد

(صلى الله عليه وآله وسلم) ما رأت عيناه ثم أخبر بما رأت عيناه فقال: (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) (النجم – ۱۸) ف آيات الله غير الله، وقال: (ولا يحيطون به علما) (طه – ۱۱۰) فإذا رأته الأبصار فقد أحاط به العلم ووقعت المعرفة. " فقال أبو قرة: فتكذب بالرواية؟ فقال أبو الحسن (عليه السلام "): إذا كانت الرواية مخالفة للقرآن كذبتها، وما أجمع المسلمون عليه إنه لا يحاط به علما، ولا تدركه الأبصار، وليس كمثلهشئ [" ۵۸۱] . [صفحه ۳۲۰]

الرؤية فى منطق العلم والعقل

اشاره

إن الرؤية فى منطق العلم والعقل لا يتحقق إلا إذا كان الشئ مقابلا أو حالا فى المقابل من غير فرق بين تفسيرها حسب رأى القدماء أو حسب العلم الحديث، فإن القدماء كانوا يفسرون الرؤية على النحو التالى: خروج الشعاع من العين وسقوطه على الأشياء ثم انعكاسه عن الأشياء فرجوعه إلى العين لكى تتحقق الرؤية. ولكن العلم الحديث كشف بطلان هذا التفسير وقال: إنها صدور الأشعة من الأشياء ودخولها إلى العين عن طريق عدستها وسقوطها على شبكية العين فتحقق الرؤية. وعلى كل تقدير فالضرورة قاضية على أن الإبصار بالعين متوقف على حصول المقابلة بين العين والمرئى، أو حكم المقابلة كما فى رؤية الصور فى المرآة. وهذا أمر تحكم به الضرورة وإنكاره مكابرة واضحة، فإذا كانت ماهية الرؤية هى ما ذكرناه فلا يمكن تحققها فيما إذا تنزه الشئ عن المقابلة أو الحلول فى المقابل. وبعبارة واضحة: أن العقل والنقل اتفقا على كونه سبحانه ليس بجسم ولا جسمانى ولا فى جهة، والرؤية فرع كون الشئ فى جهة خاصة، وما شأنه هذا لا [صفحه ۳۲۱] يتعلق إلا بالمحسوس لا بالمجرد. ثم إن الرازى أراد الخدش فى هذا الأمر البديهى ولكنه رجع خائبا واعترض على هذا الاستدلال بوجهين: الأول: أن ادعاء الضرورة والبداهة على امتناع رؤية الموجود المنزه عن المكان والجهة أمر باطل، لأنه لو كان بديهيا لكان متفقا عليه بين العقلاء وهذا غير متفق عليه بينهم، فلا يكون بديهيا ولذلك لو عرضنا قضية أن الواحد نصف الاثنين لا يختلف فيه اثنان، وليست القضية الأولى فى البداهة فى قوة القضيةالثانية [۵۸۲] . يلاحظ عليه: بأنه خفى على الرازى أن للبداهة مراتب مختلفة، فكون نور القمر مستفادا من الشمس قضية بديهية ولكن أين هذه البداهة من بداهة قولنا: الواحد نصف الاثنين؟ أضف إلى ذلك أن العقلاء متفقون على لزوم المقابلة أو حكمها على تحقق الرؤية، وإنما خالف فيه، أمثال من خالف القضايا البديهية كالسوفسطائيين حيث ارتابوا فى وجودهم وعلومهم وأفعالهم مع أنهم كانوا يعدون من الطبقات العليا فى المجتمع اليونانى. الثانى: أن المقابلة شرط فى الرؤية فى الشاهد فلم قلتم إنه فى الغائب كذلك وتحقيقه، هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث والمختلفات فى الماهية لا يجب استواؤها فى اللوازم فلم يلزم من كون الإدراك واجبا فى الشاهد عن حضور هذه الشرائط، كونه واجبا فى الغائبعند حضورها [۵۸۳] . هذا كلامه فى كتاب الأربعين ويقول فى تفسيره ": ألم تعلموا أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، ولا يلزم من ثبوت حكم فى شئ ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه، والعجب أن القائلين بالامتناع يدعون الفطنة والكياسة ولم يتنبه أحد [صفحه ۳۲۲] لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام [" ۵۸۴] . يلاحظ عليه: أن الرازى غفل عن أن الرؤية من الأمور الإضافية القائمة بالرائى والمرئى فالتقابل من لوازم الرؤية بما هى هى، فاختلاف المرئى فى الماهيات كاختلاف الرائى فى كونه حيوانا أو إنسانا لا مدخلية له فى هذا الموضوع، فافتراض نفس الرؤية وتعلقها بالشئ وغض النظر عن الرأى وخصوصيات المرئى يجرنا إلى أن القول بأن الرؤية رهن التقابل أو حكمه. وذلك لأن الموضوع لحكم العقل من لزوم المقابلة فى الرؤية، هو نفسها، بما هى هى، والموضوع متحقق فى الشاهد والغائب، والمادى والمجرد، فاحتمال انفضاض الحكم باختلاف المرئى، يناقض ما حكم به باتا بأن الرؤية بما هى هى لا تنفك عن التقابل، فإنه أشبه بقول القائل: إن نتيجة ۲ + ۲، هو الأربعة، لكن إذا كان المعدود ماديا لا مجردا، ويرد بأن الموضوع نفس اجتماع العددين وهو متحقق فى كلتا الصورتين. وبكلمة موجزة: إن الرؤية بالعين

رابطة مادية بين العين والمرئى وهى تتوقف على كون المرئى ماديا والله سبحانه منزه عن المادة. أضف إلى ذلك ماذا يريد من الغائب، هل يريد الموجود المجرد عن المادة ولوازمها؟ فبداهة العقل تحكم بأن المنزه عن الجسم والجسمانية والجهة والمكان لا يتصور أن يقع طرفا للمقابلة. وإن أراد منه الغائب عن الأبصار مع احتمال كونه جسما أو ذا جهة، فذلك إبطال للعقيدة الإسلامية الغراء التى تبنتها الأشاعرة وحتى الرازى نفسه فى غير واحد من كتبه الكلامية وفى غير موضع فى تفسيره. ولقائل يسأل الرازى، إنه لو لو وقعت الرؤية على ذاته سبحانه فهل تقع على كله أو بعضه فلو وقعت على الكل يكون محاطا لا ـ محيطا وهذا باطل بالضرورة، ولو وقعت على الجزء فيكون، ذا جزء مركبا. ومما ذكرنا يتميز الفطن عن الغبى، والكلام الرصين عن الركيك فلاحظ. [صفحه ۳۲۳]

المحاولة اليائسة فى تجويز الرؤية

اشاره

إن مفكرى الأشاعرة الذين لهم قدم راسخة فى المسائل العقلية لما وقعوا أمام هذا الدليل ذهبوا يمينا ويسارا للجمع بين الرؤية والتنزيه، وإليك بيان ذلك:

الرؤية بلا كيف

هذا العنوان هو الذى يجده القارئ فى كتب الأشاعرة وربما يعبر عنه خصومهم ب " البلكفة " ومعناه أن الله تعالى يرى بلا كيف وأن المؤمنين فى الجنة يرونه بلا كيف، أى منزها عن المقابلة والجهة والمكان. يلاحظ عليه: أن تمنى الرؤية بلا مقابلة ولا جهة ولا مكان، أشبه برسم أسد بلا رأس ولا ذنب على جسم بطل، فالرؤية التى لا يكون المرئى فيها مقابلا للرائى ولا متحققا فى مكان ولا متحيزا فى جهة كيف تكون رؤية بالعيون والأبصار؟ والحق أن قول الأشاعرة كأهل الحديث ": بلا كيف، " مهزلة لا يعتمد عليها فإن الكيفية ربما تكون من مقومات الشئ ولولاها لما كان عنه أثر، فمثلا يقولون: إن لله يدا ورجلا وعينا وسمعا بلا كيف، ويصرحون بوجود واقعيات هذه الصفات حسب معانيها اللغوية لكن بلا كيفية. وهذا كما ترى فإن اليد فى اللغة العربية وضعت للجارحة حسب ما لها من الكيفية، فإثبات اليد لله بالمعنى اللغوى مع حذف الكيفية، يكون مساويا لنفى معناه اللغوى ويكون راجعا إلى تفسيرها بالمعانى المجازية التى تفرون منها فرار المزكوم من المسك، ومثله القدم والوجه وبعبارة أخرى: أن الحنابلة والأشاعرة يصرون على أن الصفات الخبرية كاليد والرجل والقدم والوجه، فى الكتاب والسنة، يجب أن تفسر بنفس معانيها اللغوية، ولا يجوز لنا حملها على معانيها المجازية [صفحه ۳۲۴] كالقدرة فى اليد مثلا ولما رأوا أن ذلك يلازم التجسيم التجأوا إلى قولهم: يد بلا كيف، ولكنهم ما دروا أن الكيفية فى اليد والوجه وغيرهما مقومة لمفاهيمها فنفى الكيفية يساوق نفى المعنى اللغوى فكيف يمكن الجمع بين المعنى اللغوى والحمل عليه بلا ـ كيف، ومنه يعلم حال الرؤية بالبصر والعين فإن التقابل، مقوم لمفهومها فإثباتها بلا كيف، يلازم نفى أصل الرؤية وقد عرفت أن الكلام فى النظر بالبصر والرؤية بالعين، لا الرؤية بالقلب أو فى النوم –وقد أوضحنا حال الصفات الخبرية فى بحوثنا الكلامية [۵۸۵] .

اختلاف الأحكام باختلاف الظروف

إن بعض المثقفين من الجدد لما وجدوا فى بواطن عقولهم أن الرؤية لا تنفك عن الجهة، التجأوا إلى القول بأن كل شئ فى الآخرة غيره فى الدنيا، ولعل الرؤية تتحقق فى الآخرة بلا هذا اللازم السلبى. يلاحظ عليه: بأنه رجم بالغيب، فإن أرادوا من المغايرة بأن الآخرة ظرف للتكامل وأن الأشياء توجد فى الآخرة بأكمل الوجود وأمثله، فهذا لا مناقشة فيه، يقول سبحانه: (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأوتوا به متشابها) (البقرة - ۲۵)، إن أرادوا أن القضايا العقلية البديهية تتبدل فى الآخرة إلى نقيضها فهذا يوجب انهيار النظم الكلامية والفلسفية والأساليب العلمية التى يعتمد عليها المفكرون من أتباع الشرائع وغيرهم، إذ معنى ذلك أن النتائج المثبتة فى جدول الضرب سوف تتبدل فى الآخرة إلى ما يباينها فتكون النتيجة ضرب ۲ضربدر۲ = ۵ أو ۱۰ أو... وإن قولنا": كل ممكن يحتاج إلى علة " يتبدل فى الآخرة إلى أن الممكن غنى عن العلة، فعند ذلك لا يستقر حجر على حجر وتنهار جميع المناهج الفكرية، ويصير الإنسان سوفسطائيا مائة بالمائة. [صفحه ۳۲۵]

عدم الاكتراث عن إثبات الجهة

إن أساتذة الجامعات الإسلامية فى الرياض ومكة المكرمة والمدينة المنورة بدل أن يجهدوا أنفسهم فى فهم المعارف ويتجردوا فى مقام التحليل عن الآراء المسبقة، نرى أنهم يدعمون شباب الجامعات وخريجيها بدعم مالى وفكرى ليجمعوا من هنا وهناك أمورا حول الرؤية وبالتالى خرجوا بنتيجة إثبات الجهة لله حتى يتسنى لهم إثبات الرؤية، وهذا العمل أشبه بدفع الفاسد بالأفسد وإن كنت فى شك من ذلك فاستمع لما يلى: يقول الدكتور أحمد بن محمد آل حمد خريج جامعة أم القرى: إن إثبات رؤية حقيقية بالعيان من غير مقابلة أو جهة، مكابرة عقلية لأن الجهة من لوازم الرؤية وإثبات اللزوم ونفى اللازم مغالطة ظاهرة. ومع هذا الاعتراف تخلص عن الالتزام بإثبات الجهة لله ويقول: إن إثبات صفة العلو لله تبارك وتعالى ورد فى الكتاب والسنة فى مواضع كثيرة جدا فلا حرج فى إثبات رؤية الله تعالى من هذا العلو الثابت له تبارك وتعالى، ولا يقدح هذا فى التنزيه لأن من أثبت هذا أعلم البشر بما يستحق الله تعالى من صفات الكمال. أما لفظة الجهة فهى من الألفاظ المجملة التى لم يرد نفيها ولا إثباتهابالنص فتأخذ حكم مثل هذه الألفاظ [۵۸۶] . يلاحظ عليه: أولا: من أين يدعى أن الكتاب والسنة أثبت العلو لله الذى هو مساوق للجهة فإن أراد قوله سبحانه: (ثم استوى على العرش) فقد حقق فى محله بأن استواءه على العرش كناية عن استيلائه على السماوات والأرض، وعدم عجزه عن [صفحه ۳۲۶] التدبير، وأين هو من إثبات العلو لله؟! فقد أوضحنا مفاد هذه الآيات فيأسفارنا الكلامية [۵۸۷] . وإن أراد ما جمعه ابن خزيمة وأضرابه من حشويات المجسمة والمشبهة، فكلها بدع يهودية أو مجوسية تسربت إلى المسلمين يرفضها القرآن الكريم وروايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام). ثانيا: إذا افترضنا صحة كونه موجودا فى جهة عالية ينظر إلى السماوات والأرض فكيف يكون محيطا بكل شئ وموجودا مع كل شئ؟ فإذا كان هذا معنى التنزيه فسلام الله على التجسيم، ونعم ما قال شاعر المعرة: ويا موت زر إن الحياة ذميمة ويا نفس جدى إن دهرك هازل أقول: إن الذى كانت تستهدفه رسالات السماء كان يتلخص فى توحيده سبحانه وأنه واحد لا نظير له ولا مثيل أولا، وتنزيهه سبحانه عن مشابهة الممكنات والموجودات ثانيا. لكن أصحاب الحديث بعد رحيل الرسول توغلوا فى وحل الشرك والتجسيم وأبطلوا كلتا النتيجتين، فقالوا بحماس، بقدم القرآن وعدم حدوثه فأثبتوا بذلك مثلا لله فى الأزلية وكونه قديما كقدمه سبحانه. وأثبتوا لله سبحانه العلو والجهة اغترارا ببعض الظواهر والأحاديث المستوردة فأبطلوا بذلك تنزيهه سبحانه وتعاليه عن مشابهة المخلوقات. فخالفوا رسالات السماء فى موردين أصليين: ۱ - التوحيد بالقول بقدم القرآن. ۲ - التنزيه بإثبات الجهة والرؤية. (كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا). (النحل / ۹۲) [صفحه ۳۲۷]

موقف الذكر الحكيم من أمر الرؤية إجمالا

اشاره

إن الذكر الحكيم يصف الله سبحانه بصفات تهدف جميعها إلى أنه منزه عن الجسم والجسمانية، وأنه ليس له مثل ولا نظير، ولا ند ولا كفو، وأنه محيط بكل شيء، ولا يحيطه شيء إلى غير ذلك من الصفات المنزهة التى يقف عليها الباحث من جمع الآيات الواردة فى هذا المجال وبدورنا نشير إلى بعض منها: قال سبحانه: ۱ – (فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) (الشورى – ۱۱). ۲ – (قل هو الله أحد – الله الصمد – لم يلد ولم يولد – ولم يكن له كفوا أحد) (الإخلاص: ۱ – ۴). ۳ – (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) (الحديد – ۳). ۴ – (هو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعملون بصير) (الحديد – ۴). [صفحه ۳۲۸] ۵ – (هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون) (الحشر – ۲۳). ۶ – (هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم) (الحشر – ۲۴). ۷ – (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شئ عليم) (المجادلة – ۷). ۸ – (ألا إنهم فى مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط) (فصلت – ۵۴). ۹ – (الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السماوات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم) (البقرة – ۲۵۵). ۱۰ – (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) (الأنعام – ۱۰۳). وحصيلة هذه الآيات أنه لا يوجد فى صفحة الوجود له مثل، وهو أحد لا كفو له، لم يلد ولم يولد بل هو أزلى، فبما أنه أزلى الوجود، فوجوده قبل كل شيء أى لا وجود قبله، وبما أنه أبدى الوجود فهو آخر كل شيء إذ لا وجود بعده، وبما أنه خالق السماوات والأرض فالكون قائم بوجوده فهو باطن كل شيء، كما أن النظام البديع دليل على وجوده فهو ظاهر كل شيء. لا يحويه مكان لأنه خالق السماوات والأرض وخالق الكون والمكان، فكان قبل أن يكون أى مكان، وبما أن العالم دقيقه وجليله، فقير محتاج إليه قائم به، فهو [صفحه ۳۲۹] مع الأشياء معية قيومية لا معية مكانية، ومع الإنسان أينما كان. فلا يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا وذلك مقتضى كونه قيوما وما سواه قائما به ولا يمكن للقيوم الغيبوبة عما قام به، وفى النهاية هو محيط بكل شيء لا يحيطه شيء، فقد أحاط كرسيه السماوات والأرض، فالجميع محاط وهو محيط، ومن كان بهذه المنزلة لا تدركه الأبصار الصغيرة الضعيفة ولا يقع فى أفقها ولكنه لكونه محيطا يدرك الأبصار. هذه صفاته سبحانه فى القرآن ذكرناها على وجه الإيجاز وأوردناها بلا تفسير. وقد علمت أن من سمات العقيدة الإسلامية كونها عقيدة سهلة لا إبهام فيها ولا لغز فلو وجدنا شيئا فى السنة أو غيرها ما يصطدم بهذه الصفات فيحكم عليه بالتأويل إن صح السند، أو بالضرب عرض الجدار إن لم يصح فمن تلا هذه الآيات وتدبر فيها، يحكم بأنه سبحانه فوق أن يقع فى وهم الإنسان وفكره ومجال بصره وعينه، وعند ذلك لو قيل له: إنه جاء فى الأثر أنكم سترون ربكميوم القيامة كما ترون هذا (البدر) لا تضامون فى رؤيته [۵۸۸] . يتلقاه أمرا مناقضا لما تلا من الآيات أو استمع إليها، ويحدث فى نفسه ويقول ": الخالق البارئ الذى هو ليس بجسم ولا جسمانى، لا يحويه مكان، محيط بالسموات والأرض كيف يرى يوم القيامة كالبدر فى جهة خاصة وناحية عالية مع أنه كان ولا علو ولا جهة بل هو خالقهما، وأين هذه الرؤية من وصفه سبحانه بأنه لا يحويه مكان ولا يقع فى جهة وهو محيط بكل شيء؟!. ولا يكون التناقض بين الوصفين بأقل من التناقض الموجود فى العقيدة النصرانية من أنه سبحانه واحد وفى الوقت نفسه ثلاثة، وكلما حاول القائل بالرؤية [صفحه ۳۳۰] الجمع بين العقيدتين، لا يستطيع أن يرفع التعارض والاصطدام بين المعرفتين فى أنظار المخاطبين بهذه الآيات والرواية، ومن جرد نفسه عن المجادلات الكلامية والمحاولات الفكرية للجمع بين المعرفتين يرى التعريفين متصادمين فأين القول بأنه

سبحانه بعيد عن الحس والمحسوسات، منزه عن الجهة والمكان، محيط بعوالم الوجود من تنزله سبحانه منزلة الحس والمحسوسات، واقعا بمرأى ومنظر من الإنسان يراه ويبصره كما يبصر البدر، يشاهده في أفق عال وقد تعرفت في التمهيد على أن السهولة في العقيدة وخلوها عن الألغاز من سمات العقيدة الإسلامية، فالجمع بين المعرفتين كجمع النصارى بين كونه واحدا وثلاثا. هذا من جانب، ومن جانب آخر نرى أنه سبحانه كلما طرح مسألة الرؤية في القرآن الكريم فإنما طرحها باستعظام من أن ينالها الإنسان ويتلقى سؤالها وتمنيها من الإنسان أمرا فظيعا وقبيحا وتطلعا إلى ما هو دونه. ۱ – قال سبحانه: (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون – ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون) (البقرة – ۵۵ – ۵۶). ۲ – وقال سبحانه: (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا) (النساء – ۱۵۳). ۳ – وقال سبحانه: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين) (الأعراف – ۱۴۳). [صفحه ۳۳۱] ۴ – وقال سبحانه: (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين) (الأعراف – ۱۵۵). فالمتدبر في هذه الآيات يقضي بأن القرآن الكريم يستعظم الرؤية ويستفظع سؤالها ويقبحه ويعد الإنسان قاصرا عن أن ينالها على وجه ينزل العذاب غب سؤالها. فلو كانت الرؤية أمرا ممكنا ولو في وقت آخر لكان عليه سبحانه أن يتلطف عليهم بأنكم سترونه في الحياة الآخرة لا في الحياة الدنيا، ولكنا نرى أنه سبحانه يقابلهم بنزول الصاعقة فيقتلهم ثم يحييهم بدعاء موسى، كما أن موسى لما طلب الرؤية وأجيب بالمنع تاب إلى الله سبحانه وقال: (أنا أول المؤمنين) بأنك لا ترى. فإذا كانت الرؤية نعمة عظمى كما يدعيها القوم، فلا وجه لنزول العذاب عند طلبها غاية الأمر، يجاب السائل بعدم الإمكان في الدنيا. فالإمعان بما ورد فيها من عتاب وتنديد بل وإماتة وإنزال عذاب يدل بوضوح على أن الرؤية فوق قابلية الإنسان، وطلبه إليها أشبه بالتطلع إلى أمر محال. فعند ذلك لو قيل للمتدبر بالآيات: إنه روى قيس بن أبي حازم أنه حدثه جرير وقال: خرج علينا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ليلة البدر فقال ":إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته [" ۵۸۹] . يجد الحديث مناقضا لما ورد في هذه الآيات ويحدث في نفسه أنه كيف صار الأمر الممتنع أمرا ممكنا، والإنسان غير المؤهل على الرؤية مؤهلا لها. إن هنا محاولتين، للتخلص من التضاد الموجود بين الآيات، وخبر قيس بن أبي حازم الدال على وقوع الرؤية في الآخر نأتي بهما. [صفحه ۳۳۲]

ان تعارض الآيات والرواية من قبيل تعارض المطلق والمقيد

فلا مانع من الجمع بينهما بحمل الأولى على الحياة الحاضرة، والثانية على الحياة الآخرة [۵۹۰] . يلاحظ عليه: بأن الجمع بين الآيات والرواية على نحو ما ذكر أشبه بمحاولة فقيه إذا فوجئ بروايتين تكون النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، ولو صح ما ذكر فإنما هو في المسائل الفرعية لا العقائدية، وليست الآيات الواردة فيها كالمطلق، والحديث كالمقيد، بل هي بصدد بيان العقيدة الإسلامية على أنه سبحانه فوق أن تناله الرؤية وإن من تمناها فإنما تمنى أمرا محالا. والدافع إلى هذا الجمع إنما هو تزمتهم بالروايات وتلقيهم صحيح البخاري وغيره صحيحا على الإطلاق لا يقبل النقاش والنقد، فلم يكن لهم محيص من المعاملة بالروايات والآيات معاملة الإطلاق والتقيد، ولأجل ذلك فكلما تليت هذه الآيات للقائلين بالجواز يجيبون بأن الجميع يعود إلى هذه الدنيا ولا صلة له بالآخرة، ولكنهم غافلون عن أن الآيات تهدف في تنديدها و توبيخها إلى ملاحظة طلب نفس الرؤية بما هي هي، بغض النظر عن الدنيا والآخرة، ولا صلة لها بظرف السؤال، فحمل تلك الآيات على ظرف خاص تلاعب بالكتاب العزيز وتقديم للسنة على القرآن واعتماد على الظن مكان وجود القطع واليقين. وأيمن الله لو لم يكن في الصحاح حديث قيس بن

أبی حازم وغیره لما کان لدیهم أی وازع علی تأویل الآیات. [صفحه ۳۳۳]

لقد تصدی أبوالحسن الأشعری للإجابة عن الآیات الأخیرة

وزعم أن الاستعظام إنما کان لطلبهم الرؤیة تعنتا وعنادا قال ": إن بنی إسرائیل سألوا رؤیة الله عز وجل علی طریق الإنکار لنبوة موسی وترک الإیمان به حتی یروا الله لأنهم قالوا: (لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة) فلما سألوه الرؤیة علی طریق ترک الإیمان بموسی (علیه السلام) حتی یریهم الله من غیر أن تکون الرؤیة مستحیلة علیه، کما استعظم الله سؤال أهل الکتاب أن ینزل علیهم کتابا من السماء من غیر أن یکون ذلک مستحیلا ولکن لأنهم أبوا أن یؤمنوا بنبی الله حتیینزل علیهم من السماء کتابا [۵۹۱] . یلاحظ علیه أولا: أن ما ذکره من أن الاستعظام لأجل کون طلبهم کان عن عناد، وتعنت لا لطلب معجزة زائدة، لو صح فإنما یصح فی غیره هذه الآیات، أعنی فی قوله سبحانه: (وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا أنزل علینا الملائکة أو نری ربنا لقد استکبروا فی أنفسهم وعتو عتوا کبیرا) (الفرقان – ۲۱) لا فی ما تلوناه من الآیات فإن الظاهر منها أن الاستعظام والاستفظاع راجعان إلی نفس السؤال بشهادة قوله: (فقد سألوا موسی أکبر من ذلک فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) (النساء – ۱۵۳) والذی یوضح ذلک أن التوبیخ والتندید راجعان إلی نفس السؤال، مع غض النظر عن سبب السؤال وهل هو لغایة زیادة العلم أو للعتو؟ أمور: ۱ – أنه سبحانه سمی سؤالهم ظلما وتعدیا عن الحد. ۲ – أن موسی سمی سؤالهم، سؤالا سفیها. ۳ – عندما طلب موسی الرؤیة أجیب بالخیبة والحرمان، ولم یکن سؤاله عن [صفحه ۳۳۴] عناد واستکبار ولو کانت الخیبة مختصة بالدنیا، کان علیه سبحانه، الرجوع إلیه بالعطف والحنان بأنها غیر ممکنة فی هذه الدار وسوف ترانی فی الآخرة. وثانیا: أنه سبحانه وإن جمع فی آیة سورة النساء [۵۹۲] ، بین نزول الکتاب من السماء علیهم، ورؤیة الله جهرة، لکن کون الأول أمرا ممکنا لا یکون دلیلا علی کون الثانی مثله، وذلک لأن وجه الشبه بین الأمرین لیس الإمکان أو الاستحالة حتی یکونا مشارکین فیهما بل هو طلب أمر عظیم، وشیء لیسوا مستأهلین له، فلا یکون إمکان الأول دلیلا علی إمکان الثانی. علی أن قوله سبحانه: (فقد سألوا موسی أکبر من ذلک)، مشیر إلی الفرق بین الطلبین مع المشارکة فی أمر الاستعظام وهو استحالة الثانی، دون الأول ولذا أسماه: أکبر. وبذلک یقف علی ضعف ما ذکره الرازی فی تفسیره، لکونه مأخوذا من کلام إمامه الأشعری. ونقل کلام أبی الحسین المعتزلی فی کتاب التصفح وناقشه بوجه غیر تام [۵۹۳] . [صفحه ۳۳۵]

رؤیة الله فی الذکر الحکیم دراسة أدلة النافین

لا تدرکه الأبصار

قد عرفت تعبیر الکتاب عن الرؤیة إجمالا، وإنه یعد طلب الرؤیة وسؤالها أمرا فظیعا، قبیحا موجبا لنزول الصاعقة والعذاب، والآیات السالفة وضحت موقف الکتاب من هذه المسألة لکن علی وجه الإجمال، غیر أنا إذا استنطقنا ما سبق من الآیات، نقف علی قضاء الکتاب فی أمر الرؤیة علی وجه التفصیل وقد عقدنا هذا الفصل لدراسة بعض ما سبق، وتحلیله حتی نتأکد مما فهمنا من الکتاب العزیز وإلیک البیان: قال سبحانه: (ذلکم الله ربکم لا إله إلا هو خالق کل شیء فاعبدوه وهو علی کل شیء وکیل لا تدرکه الأبصار وهو یدرک الأبصار وهو اللطیف الخبیر) (الأنعام: ۱۰۲ – ۱۰۳) تقریر الاستدلال یتم فی مرحلتین: [صفحه ۳۳۶]

فی بیان مفهوم الدرک لغة

الدرک فی اللغة: اللحوق والوصول ولیس بمعنی الرؤیة، ولو أرید منه الرؤیة فإنما هو باعتبار قرینیة المتعلق، قال ابن فارس: الدرک له

أصـل واحـد (أی معنی واحـد) وهـو لحـوق الشـئ بالشـئ ووصوله إليه، يقـال: أدركت الشـئ، أدركه إدراكـا، ويقـال: أدرك الغلام والجاريـة إذا بلغـا، وتـدارک القوم: لحق آخرهم أولهم، فأمـا قوله تعالى: (بل ادارک علمهم فی الآخرة) (النمل / ۶۶) فهو منهذا، لأن علمهم أدركهم فی الآـخرة حين لم ينفعهم [۵۹۴] . وقال ابن منظور مثله، وأضاف: ففی الحـديث " أعوذ بک من درک الشـقاء " أی لحوقه يقال: مشيت حتی أدركته، وعشت حتی أدركته وأدركته ببصری أيرأيته [۵۹۵] . إذا كان الـدرک بمعنی اللحوق والوصول فله مصاديق كثيرة فالإدراک بالبصـر التحاق من الرائی بالمرئی بالبصـر، والإدراک بالمشی كما فی قول ابن منظور ": مشيت حتی أدركته "التحاق الماشـی بالمتقدم بالمشـی وهكذا غيره. فإذا قال سـبحانه: (لا تدركه الأبصار) يتعين ذلک المعنی الكلی (اللحوق والوصول) بالرؤية ويكون معنی الجملة أنه سبحانه تفرد بهذا الوصف تعالی عن الرؤية دون غيره.

فی بيان مفهوم الآيتين

إنه سـبحانه لما قال: (وهو علی كل شـئ وكيل) ربما يتبادر إلی بعض [صـفحه ۳۳۷] الأذهان أنه إذا صار وكيلا علی كل شـئ يكون جسما قائما بتدبير الأمور الجسمانية فدفعه بأنه سبحانه مع كونه وكيلا لكل شئ (لا تدركه الأبصار). ولما يتبادر من ذلک الوصف إلی بعض الأذهان أنه إذا تعالی عن تعلق الأبصار فقـد خرج عن حيطـة الأشـياء الخارجيـة وبطل الربط الوجودی الـذی هو مناط الإدراک، والعلم بينه وبين مخلوقـاته دفعه بقوله: (وهو يـدرک الأبصـار) ثم علـل بقوله: (وهو اللطيف الخبير) و " اللطيف " هو الرقيق النافـذ فی الشـئ و " الخبير " من له الخبرة الكاملة فإذا كان تعالی محيطا بكل شـئ لرقته ونفوذه فی الأشياء، كان شاهدا علی كل شئ، لا يفقده ظاهر كل شـئ وباطنه، ومع ذلک فهو عالم بظواهر الأشـياء وبواطنها من غير أن يشـغله شـئ عن شئ أو يحتجب عنه شئ بشئ. وبعبارة أخری أن الأشـياء فی مقـام التصور علی أصـناف: ۱ – مـا يری ويری، كالإنسـان. ۲ – مـا لاـ يری ولا يری، كالأعراض النسبيـة كالأبوة والبنوة. ۳ – ما يری ولا يری، كالجمادات. ۴ – مـا يری ولا يری وهـذا القسم تفرد به خالق جميع الموجودات بأنه يری ولا يری والآية بصـدد مدحه وثنائه، بأنه جمع بين الأمرين يری ولا يری لا بالشق الأول وحده نظير قوله سـبحانه: (فاطر السـماوات والأرض وهو يطعم ولاـ يطعم) (الأنعام – ۱۴) ودلالـة الآيـة علی أنه سـبحانه لا يری بالأبصار بمكان من الوضوح، غير أن للرازی ومن لف لفه تشـكيكات نأتی بها مع تحليلها. الشبهة الأولی: ۱ – أن الآية فی مقام المدح فإذا كان الشـئ فی نفسه تمتنع رؤيته فلا يلزم من [صفحه ۳۳۸] عدم رؤيته مـدح وتعظيم للشـئ، أما إذا كان فی نفسه جائز الرؤية ثم إنه قدر علی حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملـة دالـة عليالمـدح والعظمـة، فثبت أن هـذه الآية دالة علی أنه جائز الرؤية حسب ذاته [۵۹۶] . إن هـذا التشـكيک يحط من مقام الرازی فهو أكثر عقليـة من هذا التشـكيک، وذلک لأنه زعم أن المدح بالجملة الأولی، أعنی قوله سـبحانه: (لا تدركه الأبصار) وغفل عن أن المـدح بمجموع الجزأين المـذكورين فی الآيـة، بمعنی أنه سـبحانه لعلو منزلته لا يـدرک وفی الوقت يدرک غيره، وهذا ظاهر لمن تأمل فی الآية ونظيرتها أی يطعم ولا يطعم، فهل يرضی الرازی بأنه سبحانه يمكن له الأكل والطعم. الشبهة الثانية: إن لفظ الأبصار صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهو يفيد الاسـتغراق فقوله: (لا تدركه الأبصار) بمعنی لا يراه جميع الأبصار، وهذا يفيد سلبالعموم ولا يفيد عموم السلب [۵۹۷] . يلاحظ عليه: أن المتبادر فی المقام كما فی نظائره هو عموم السلب أی لا يدركه أحد من ذوی الأبصار نظير قـوله سـبحانه: (إن الله لاـ يحـب المعتـدين) (البقرة / ۱۹۰) وقـوله سـبحانه: (فـإن الله لاـ يحب الكـافرين) (آل عمران – ۳۲) وقال سبحـانه: (والله لاـ يحب الظالمين) (آل عمران – ۵۷). يقول الإمام علی (عليه السـلام "): الحمـد لله الـذی لا يبلغ مـدحته القائلون، ولا يحصـی نعماءه العادون، ولا يؤدی حقه المجتهدون، الذی لا يدركه بعد الهمم، ولا [صـفحه ۳۳۹] يناله غوض الفطن [" ۵۹۸] . فهل يحتمـل الرازی فی هـذه الآيـات والجمل سـلب العموم وأنه سـبحانه لا يحب جميع المعتـدين والكافرين والظالمين ولكن يحب بعض المعتـدين والكافرين والظالمين، أو أن بعض القائلين يبلغون مدحته، ويحصون نعماءه. وهذا دليل علی اتخاذ الرازی للموقف المسبق، ثم دراسة القرآن لأجل دعمه، وهو آفة لفهم الصحيح من الكتاب. الشبهة الثالثة: الإدراک هو الإحاطة: إن هذه الشبهة ذكرها ابن حزم

فی فصله، والرازی فی مفاتیح الغیب، وابن قیم فی کتاب حادی الأرواح إلی بلاد الأفراح [۵۹۹] ، وقد أسهبوا الکلام فی تطویر الشبهة ولا یسع المقام لنقل عباراتهم کلها وإنما نشیر إلی المهم من کلماتهم. وبما أن الأساس – لکلام هؤلاء – هو ابن حزم الظاهری نذکر نص کلامه أولاً قال: إن الإدراک فی اللغة یفید معنی زائد علی النظر، وهو بمعنی الإحاطة ولیس هذا المعنی فی النظر والرؤیة، فالإدراک (الإحاطة) فیض عن الله تعالی علی کل حال فی الدنیا والآخرة والدلیل علی ذلک قوله سبحانه: (فلما تراءا الجمعان قال أصحاب موسی إنا لمدرکون – قال کلا إن معی ربی سیهدین) ففرق الله عز وجل بین الإدراک والرؤیة فرقا جلیا لأنه تعالی أثبت الرؤیة بقوله: (فلما تراءا الجمعان) وأخبر تعالی بأنه رأی بعضهم بعضا فصحت منهم الرؤیة لبنی إسرائیل، ولکن نفی الله الإدراک، بقول موسی (علیه السلام) لهم: (کلا إن معی ربی سیهدین) فأخبر تعالی أنه رأی أصحاب فرعون بنی إسرائیل ولم یدرکهم، ولا [صفحه ۳۴۰] شک فی أن ما نفاه الله تعالی غیر الذی أثبته فالإدراک غیر الرؤیة والحجة لقولنا قول الله تعالی [۶۰۰] . یلاحظ علیه: أن الشبهة تعرب عن أن صاحبها لم یقف علی کیفیة الاستدلال بالآیة علی نفی الرؤیة فزعم أن أساسه هو کون الإدراک فی اللغة بمعنی الرؤیة فرد علیه بأنه لیس بمعنی الرؤیة بشهادة أنه سبحانه جمع فی الآیة بین إثبات الرؤیة ونفی الدرک، ولکنه غفل عن أن مبدأ الاستدلال لیس ذلک وقد قلنا سابقا: إن الإدراک فی اللغة بمعنی اللحوق والوصول ولیس بمعنی الرؤیة ابتداء، وإنما یتعین فی النظر والرؤیة حسب المتعلق، ولأجل ذلک لو جرد عن المتعلق – کما فی الآیة – لا یکون بمعنی الرؤیة، ولذلک جمع فیها بین الرؤیة ونفی الدرک، لأن الدرک هناک بحکم عدم المتعلق کالبصر بمعنی اللحوق والوصول فقد وقع التراءی بین الفریقین ورأی فرعون وأصحاب بنی إسرائیل ولکن لم یدرکوهم أی لم یلحقوهم. وعلی ضوء ذلک إذا جرد عن المتعلق بمثل البصر والسمع یکون بمعنی اللحوق، وإذا اقترن بمتعلق مثل البصر یتعین فی النظر والرؤیة لکن علی وجه الإطلاق من غیر تقید بالإحاطة. فبطل قوله " بأن الإدراک یدل علی معنی زائد علی النظر وهو الإحاطة، " بل الإدراک مجردا عن القرینة لا یدل علی الرؤیة أبدا، ومع اقتران القرینة و وجود المتعلق یدل علی الرؤیة والنظر علی وجه الإطلاق من غیر نظر إلی الفرد الخاص منها أعنی الرؤیة. وبذلک یظهر أن ما أطنب به الرازی فی کلامه لا یرجع إلی شئ. [صفحه ۳۴۱] حیث قال: لا نسلم أن إدراک البصر تعبیر عن الرؤیة بل هو بمعنی الإحاطة، فالمرئی إذا کان له حد ونهایة وأدرکه البصر بجمیع حدوده وجوانبه ونهایاته صار کأن ذلک الإبصار إحاطة به فسمی هذه الرؤیة إدراکا، أما إذا لم یحط البصر بجوانب المرئی لم تسم تلک الرؤیة إدراکا، فالحاصل أن الرؤیة جنس تحتها نوعان، رؤیة مع الإحاطة ورؤیة لا مع الإحاطة. والرؤیة مع الإحاطة هی المسماة بالإدراک فنفی الإدراک یفید نفی نوع واحد من نوعی الرؤیة، ونفی النوع لا یوجب نفس الجنس، فلم یلزم من نفی الإدراک عن الله تعالی نفی الرؤیة عنه، ثم قال: فهذا وجه حسن مقبول فی الاعتراض علی کلامالخصم [۶۰۱] . یلاحظ علیه: بأن ما ذکره الرازی افتراء علی اللغة حفاظا علی المذهب وهذا أشبه بتفسیر القرآن بالرأی، ولولا أن الرازی من أتباع المذهب الأشعری لما تجرأ بذلک التصرف. نسأله: ما الدلیل علی أن الإدراک إذا اقترن بالبصر یکون بمعنی الإدراک الإحاطی، مع أننا نجد خلافه فی الأمثلة التالیة، نقول: أدرکت طعمه، أو ریحه، أو صوته، فهل هذه بمعنی أحطنا إحاطة تامة علیها، أو أنه بمعنی مجرد الدرک بالأدوات المذکورة من غیر اختصاص بصورة الإحاطة، مثل قولهم أدرک الرسول، فهل هو بمعنی الإحاطة بحیاته أو یراد منه إدراکه مرة أو مرتین، ولم یفسره أحد من أصحاب المعاجم بما ذکره الرازی. وحاصل الکلام أن اللفظة إذا اقترنت ببعض أدوات الإدراک کالبصر والسمع یحمل المعنی الکلی أی اللحوق والوصول علی الرؤیة والسماع سواء کان الإدراک علی وجه الإحاطة أو لا، وأما إذا تجردت اللفظة عن القرینة تکون بمعنی نفس اللحوق، قال سبحانه: (حتی إذا أدرکه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذی [صفحه ۳۴۲] آمنت به بنو إسرائیل وأنا من المسلمین) (یونس – ۹۰) ومعنی الآیة: حتی إذا لحقه الغرق ورأی نفسه غائصا فی الماء استسلم وقال (آمنت...). وقال سبحانه: (فاضرب لهم طریقا فی البحر یبسا لا تخاف درکا ولا تخشی) (طه – ۷۷). أی لا تخاف لحوق فرعون وجیشه بک وبمن معک من بنی إسرائیل وقال سبحانه: (فلما تراءا الجمعان قال أصحاب موسی إنا لمدرکون) (الشعراء – ۶۱) فأثبت الرؤیة ونفی الدرک وما ذلک إلا لأن الإدراک إذا جرد عن المتعلق لا یکون بمعنی الرؤیة بتاتا بل بمعنی

اللحوق. نعم إذا اقترن بالبصر يكون متمحضا فی الرؤية من غير فرق بين نوع ونوع، وتخصيصه، بالنوع الإحاطی لأجل دعم المذهب، افتراء على اللغة. [صفحه ۳۴۳]

الرؤية إحاطة علمية بالله سبحانه

قال سبحانه: (يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضی له قولا - يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما) (طه - ۱۰۹ - ۱۱۰). إن الآية تتركب من جزأين: الأول: قوله: (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم). الثانی: قوله: (ولا يحيطون به علما). والضمير المجرور فی قوله (به) يعود إلى الله سبحانه. ومعنى الآية: الله يحيط بهم لأنه (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) ويكون معادلا لقوله: (وهو يدرك الأبصار) ولكنهم (لا يحيطون به علما) ويساوی قوله (لا تدركه الأبصار). وأما كيفية الاستدلال فبيانها أن الرؤية سواء أوقعت على جميع الذات أم على [صفحه ۳۴۴] جزء منه، نوع إحاطة علمية من البشر به سبحانه، وقد قال: (ولا يحيطون به علما). ولكن الرازی لأجل التهرب من دلالة الآية على امتناع رؤيته سبحانه قال: بأن الضمير المجرور يعود إلى قوله: (ما بين أيديهم وما خلفهم) أی لا يحيطون بما بين أيديهم وما خلفهم والله سبحانه محيط بما بين أيديهم وما خلفهم. أقول: إن الآية تحكی عن إحاطة علمه سبحانه يوم القيامة بشهادة ما قبلها (يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضی له قولا) وعندئذ يكون المراد من الموصول فی قوله سبحانه: (يعلم ما بين أيديهم) هو الحياة الأخروية الحاضرة وقوله سبحانه: (وما خلفهم) هو الحياة الدنيوية الواقعة خلف الحياة الأخروية وحينئذ لو رجع الضمير فی قوله: (ولا يحيطون به علما) إلى الموصولين يكون مفاد الآية عدم إحاطة البشر بما يجری فی النشأتين وهو أمر واضح لا حاجة إلى التركيز عليه. وهذا بخلاف إذا رجع إلى " الله " تكون الآية بصدد التنزيه ويكون المقصود أن الله يحيط بهم علما وهؤلاء لا يحيطون كذلك على غرار سائر الآيات. [صفحه ۳۴۵]

رد السؤال بنفی الرؤية مؤبدا

قال سبحانه: (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنی أنظر إليك قال لن ترانی ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانی فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين) (الأعراف - ۱۴۳). استدل - بهذه الآية - النافی والمثبت، ومن المعلوم أنه ليس لها إلا مدلول واحد فكيف يمكن التمسك بها على قولين متناقضين، وما هذا إلا لأن أحد المستدلين ينظر إلى الآية لا بنية دراستها مجردة عن كل هوى سابق وإنما ينظر إليها ليحتج بها على ما يتبناه وهذا من قبيل التفسير بالرأی الذی نهى النبی (صلى الله عليه وآله وسلم) عنه بالخبر المتواتر. وبالتالی قل من نظر إليها بموضوعية خالية عن كل رأی مسبق. [صفحه ۳۴۶]

مفهوم الآية عند عرضها على عربی صميم

اشاره

لا شك أننا إذا عرضنا الآية على عربی صميم لم يتأثر ذهنه بالمناقشات الكلامية الدائرة بين النفاة والمثبتين وطلبنا منه أن يبين الإطار العام للآية ومفادها ومنحاها وأنها بصدد بيان امتناع الرؤية أو جوازها؟ يجيب بصفاء ذهنه بأن الإطار العام لها هو تعاليه سبحانه عن الرؤية وأن سؤاله أمر عظيم فظيع لا يمحى أثره إلا بالتوبة، ففهم ذلك العربی حجة لنا لا يجوز لنا العدول عنها، والقرآن نزل بلسان عربی مبين ولم ينزل بلسان المتكلمين أو المجادلين. كما أنا إذا أردنا أن نفسر مفاد الآية تفسيرا صناعيا، فلا شك أنه يدل أيضا على

تعاليه عنها وذلك بوجوه:

الاجابة بالنفى المؤبد

لما سأل موسى رؤية الله تبارك وتعالى أجيب ب (لن ترانى) والمتبادر من هذه الجملة أى قوله (لن ترانى) هو النفى الأبدى الدال على عدم تحققها أبدا. والدليل على ذلك هو تتبع موارد استعمال كلمة " لن " فى الذكر الحكيم، فلا تراها متخلفة عن ذلك حتى فى مورد واحد. ۱ – قال سبحانه: (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) (الحج – ۷۳). ۲ – (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) (التوبة – ۸۰). ۳ – (إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم ماتوا وهم كفار فلن يغفر الله لهم) (محمد – ۳۴). [صفحه ۳۴۷] ۴ – (سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم) (المنافقون – ۶). ۵ – (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) (البقرة – ۱۲۰). ۶ – (فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معى أبدا ولن تقاتلوا معى عدوا) (التوبة – ۸۳). إلى غير ذلك من الآيات الصريحة فى أن " لن " تفيد التأبيد. وربما نوقش فى دلالة " لن "على التأبيد مناقشة ناشئة عن عدم الوقوف الصحيح على مقصود النحاة من قولهم " لن " موضوعة للتأبيد، ولتوضيح مرامهم نذكر أمرين ثم نعرض المناقشة عليهما. ۱ – إن المراد من التأبيد ليس كون المنفى ممتنعا بالذات بل كونه غير واقع، وكم فرق بين نفى الوقوع ونفى الإمكان، نعم ربما يكون عدم الوقوع مستندا إلى الاستحالة الذاتية. ۲ – إن المراد من التأبيد هو النفى البات وهذا قد يكون غير محدد بشئ وربما يكون محددا بظرف خاص، فيكون معنى التأبيد، بقاء النفى بحالة ما دام الظرف باقيا. إذا عرفت الأمرين تقف على وهن ما نقله الرازى عن الواحدى من أنه قال: ما نقل عن أهل اللغة أن كلمة لن للتأبيد، دعوى باطلة، والدليل على فساده قوله تعالى فى حق اليهود: (ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين) (البقرة – ۹۵) قال: وذلك لأنهم يتمنون الموت يوم القيامة بعد دخولهم النار، قال سبحانه: (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون) (الزخرف – ۷۷) [صفحه ۳۴۸] فإن المراد من (ليقض علينا) هو القضاء بالموت [۶۰۲] . وجه الضعف ما عرفت من أن التأبيد على قسمين، غير محدد ومحدد بإطار خاص، ومن المعلوم أن قوله سبحانه: (ولن يتمنونه) ناظر إلى التأبيد فى الإطار الذى اتخذه المتكلم ظرفا لكلامه وهو الحياة الدنيا، فالمجرمون ما داموا فى الحياة الدنيا لا يتمنون الموت أبدا، لعلمهم بأن الله سبحانه بعد موتهم يقدمهم للحساب والجزاء ولأجل ذلك لا يتمنوه أبدا قط. وأما تمنيهم الموت بعد ورودهم العذاب الأليم فلم يكن داخلا فى مفهوم الآية الأولى حتى يعد التمنى مناقضا للتأبيد. ومن ذلك يظهر وهن كلام آخر وهو: أنه ربما يقال: إن " لن " لا تدل على الدوام والاستمرار، بشهادة قوله: (إنى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا) إذ لو كانت (لن) تفيد تأبيد النفى لوقع التعارض بينها وبين كلمة (اليوم) لأن اليوم محدد معين، وتأبيد النفى غير محدد ولا معين، ومثله قوله سبحانه على لسان ولد يعقوب: (فلن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى) حيث حدد بقاءهفى الأرض بصدور الإذن من أبيه [۶۰۳] . وجه الوهن: أن التأبيد فى كلام النحاة ليس مساويا للمعدوم المطلق بل المقصود هو النفى البات الذى لا يشق، والنفى البات الذى لا يكسر ولا يشق على قسمين: تارة يكون الكلام غير محدد بظرف خاص ولا تدل عليه قرينة حالية ولا مقالية فعندئذ يسابق التأبيد المعدوم المطلق، وأخرى يكون الكلام محددا بزمان حسب القرائن اللفظية والمثالية فيكون التأبيد محددا بهذا الظرف أيضا، ومعنى قول مريم: (فلن أكلم اليوم إنسيا) هو النفى البات فى هذا الإطار ولا ينافى تكلمها بعد هذا اليوم. [صفحه ۳۴۹] والحاصل أن ما أثير من الإشكال فى المقام ناشئ من عدم الإمعان فيما ذكرنا من الأمرين فتارة حسبوا أن المراد من التأبيد هو الاستحالة فأوردوا بأنه ربما يكون المدخول أمرا ممكنا كما فى قوله (فقل لن تخرجوا معى أبدا) (التوبة – ۸۳) وأخرى حسبوا أن التأبيد يلازم النفى والمعدوم المطلق فناقشوا بالآيات الماضية التى لم يكن النفى فيها نفيا مطلقا، ولو أنهم وقفوا على ما ذكرنا من الأمرين لسكتوا عن هذه الاعتراضات. وبما أنه سبحانه لم يتخذ لنفى رؤيته ظرفا خاصا، يكون مدلوله أنه لا تتحقق الرؤية أبدا لا فى

هـذه الـدنيا ولا فى الآخرة. والحاصل أن الآيـة صـريحة فى عـدم احتمال الطبيعة البشـرية لذلك الأمر الجلل ولذلك أمره أن ينظر إلى الجبل عنـد تجليه، فلما انـدك الجبل خر موسـى مغشـيا عليه من الـذعر، ولو كان عـدم الرؤيـة مختصا بالحياة الدنيا لما احتاج إلى هذا التفصـيل بـل كـان فى وسـعه سـبحانه أن يقول لاـ ترانى فى الـدنيا ولكن ترانى فى الآخرة فاصبر حتى يأتيك وقته، والإنسان مهما بلغ كمالا فى الآخرة فهو لا يخرج عن طبيعته التى خلق عليها وقد بين سبحانه أنه خلق ضعيفا.

تعليق الرؤية على أمر غير واقع

علق سـبحانه الرؤيـة على اسـتقرار الجبـل وبقـائه على الحالـة التى هو عليهـا عنـد التجلى. وعـدم تحوله إلى ذرات ترابيـة صـغار بعـده، والمفروض أنه لم يبق على حـالته السابقـة وبطلت هويته وصـار ترابـا مـدكوكا فـإذا انتفى المعلق عليه (بقـاء الجبـل على حـالته) ينتفى المعلق، وهـذا النوع من الكلام، طريقه معروفة، حيث يعلقون وجود الشـئ بما يعلم أنه لا يكون، والله سـبحانه بما أنه يعلم أن الجبل لا يسـتقر فى مكانه – بعد التجلى – فيعلق الرؤية على استقراره، حتى يستدل بانتفائه [صفحه ۳۵۰] على انتفائه قال سبحانه: (ولا يدخلون الجنـة حتى يلـج الجمـل فى سم الخياط) (الأعراف – ۴۰). والحاصـل أن المعلـق عليه هـو وجود الاسـتقرار بغض النظر عن كونه أمرا ممكنـا أو مسـتحيلا، والمفروض أنه لم يسـتقر فبانتفـائه ينتفى مـا علق عليه وهو الرؤيـة، وبالإمعـان فيما ذكر تسـتغنى عن جل ما ذكره المتكلمون من المعتزلـة و الأشـاعرة حول المعلق عليه [۶۰۴] . ولإـراءة نموذج من كلامـهم نـأتى بما ذكره الرازى قال: إنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز والمعلق على الجائز جائز فيلزم كون الرؤية فى نفسـها جائزة بدليل قوله: (فإن استقر مكانه فسوف ترانى) واستقرار الجبـل أمر جـائزالوجود فى نفسه فثبت أنه تعـالى علق رؤيته على جائز الوجود فى نفسه... [۶۰۵] . يلاحـظ عليه: أن المعلق عليه، ليس إمكـان الاسـتقرار وكونه أمرا ممكنا مقابل كونه أمرا محالا عليه حتى يكون أمرا حاصـلا، ويلزم عليه وجود المعلق أعنى الرؤيـة مع أن المفروض عدمها بل المعلق عليه بقاء الجبل على ما كان عليه، إذ لو كان المعلق عليه إمكان الاسـتقرار فقد كان بحالته التى كان عليها حين التكلم، والمفروض أنه لم يبق عليها بل دك وصار ترابا مستويا بالأرض.

تنزيهه سبحانه بعد الإفاقة عن الرؤية

تـذكر الآيـة بـأن موسـى لما أفاق فأول ما تكلم به هو تسبيحه سـبحانه وتنزيهه [صـفحه ۳۵۱] وقال (سـبحانك) وذلك لأن الرؤيـة لا تنفك عن الجهة والجسـمية وغيرهما من النقائص فنزه سبحانه عنها، فطلبها نوع تصديق لها. ومن مصاديق التفسير بالرأى ما ربما يقال: إن المراد هو تنزيه الله وتعظيمه وإجلاله عن أن يتحمل رؤيته من كتب عليه الفناء، حتى لا يتعارض مع ما ورد من إثبات الرؤية عن الله ورسوله فى دار الآخرة، وليست الرؤية من النقائص على ما يدعيه نفاتها فهى ليست نقصا فى المخلوق بل هى كمال، وكلكمال اتصف به المخلوق وأمكن أن يتصف به الخـالق، فالخالق أولى [۶۰۶] . يلاحـظ عليه: بأنه من أين وقف على اختصاص النفى بمن كتب عليه الفناء، مع إطلاق الآية ولماذا لا يجعل الموضوع لعدم تحملها، الوجود الإمكانى القاصـر المحفوظ فى كلتا الدارين. وما ذكره فى آخر كلامـه من أن كـل كمـال اتصف به المخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق أولى به صـحيح من حيث الضابطـة والقانون، لكنه باطـل من حيث التطبيق على المورد، فـإن مـا يوصف به المخلوق على قسـمين فمنه مـا يكون كمالاـ له ككونه عالمـا قادرا حيا سـميعا بصـيرا فالله أولى بأن يوصف به، ومنه ما لا يكون كمالا له ككونه مرئيا للغير، فلا يوصف به سـبحانه ولو افترضنا كونه كمالا فى الأول فهو موجب للنقص فى الثـانى لاسـتلزامه التجسـيم والتشبيه والجهـة والحاجـة إلى المكـان، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وكان الأولى للكاتب وأشـياخه فروخ الحشوية أن لا يخوضوا فى أغوار هـذه المسائل التى ما شـمها ولا ولج بابها، لا هو ولا شـيوخه. إذا لم

تستطع أمرا فدعه - وجاوزه إلی ما تستطیع. [صفحه ۳۵۲]

توبته لأجل طلب الرؤیة

إنه (علیه السلام) بعد ما أفاق، أخذ بالتنزیه أولا والتوبة والإنابة إلی ربه ثانیا، وظاهر الآیة أنه تاب من سؤاله کما أن الظاهر من قوله: (وأنا أول المؤمنین) أنه أول المصدقین بأنه لا یری بتاتا. إن للباقلانی - أحد دعاة مذهب الإمام الأشعری - کلاما فی تفسیر التوبة، أشبه بالتفسیر بالرأی قال: یحتمل أن موسی تاب لأجل أنه ذکر ذنوبا له قد قدم التوبة منها، فجدد التوبة عند ذکرها لهول ما رأی، أو تاب من ترک استئذانه منه سبحانه فی هذهالمسألة العظیمة [۶۰۷] . کل ما ذکره وجوه لا یتحملها ظاهر الآیة وإنما تورط فیها لأجل دعم المذهب وهذا هو الذی ندد به النبی الأکرم وقال ": من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار " ومثله قول الرازی فی تفسیر قوله: (وأنا أول المؤمنین) بأنه لا یراک أحد فی الدنیا، أو أول المؤمنین بأنه لا یجوز السؤال منک إلا بإذنک [۶۰۸] .

شبهتان للمخالف

قد تقدم أن الآیة استدل بها النفاة والمثبتون وقد تعرفت علی استدلال النافین ولیس استدلال المثبتین للرؤیة استدلالا علمیا، وإنما یرجع محصل کلامهم إلی إبداء شبهتین نأتی بهما: [صفحه ۳۵۳]

لو کانت ممتنعة لما سألها الکلیم

إن الآیة دالة علی أن موسی (علیه السلام) سأل الرؤیة ولا شک أن موسی (علیه السلام) یکون عارفا بما یجب ویجوز ویمتنع علی الله تعالی، فلو کانت الرؤیة ممتنعة علی الله تعالی لما سألها وحیث سألها علمنا أن الرؤیة جائزةعلی الله تعالی [۶۰۹] . الاستدلال بطلب موسی إنما یکون متقنا إذا تبین أنه (علیه السلام) طلبها باختیار ومن غیر ضغط من قومه فعندئذ یصلح للتمسک به ظاهرا وأنی للمستدل إثبات ذلک، مع أن القرائن تشهد علی أنه سأل الرؤیة علی لسان قومه حیث کانوا مصرین علی ذلک علی وجه یأتی بیانه، وتوضیحه یتوقف علی بیان أمور: ۱ - أنه سبحانه ذکر قصة میقات الکلام وطلب الرؤیة أولا (الأعراف - ۱۴۳). ۲ - أنه سبحانه أتبعها بذکر قصة العجل وما دار بین موسی وأخیه وقومه ثانیا (الأعراف ۱۴۸ - ۱۵۴) وقد تقدمت آیاتهما. ۳ - ثم نقل اختیار موسی من قومه سبعین رجلا لمیقاته سبحانه وقال: (واختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلکتهم من قبل وإیای أتهلکنا بما فعل السفهاء منا إن هی إلا فتنتک تضل بها من تشاء وتهدی من تشاء أنت ولینا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خیر الغافرین) (الأعراف - ۱۵۵). والإجابة الحاسمة تتوقف علی توضیح أمر آخر وهو: هل کان سؤال موسی الرؤیة من متممات طلب القوم الرؤیة أو کان أمرا مستقلا، لا صلة له بطلب القوم من غیر فرق بین القول بوقوع الطلبین فی زمان واحد أو زمانین بل المهم، وجود [صفحه ۳۵۴] الصلة بین السؤالین وعدمها وکون الثانی من توابع السؤال الأول. والظاهر بل المقطوع هو الأول ویدل علی ذلک أمران: الأول: سیاق الآیات لیس دلیلا قطعیا: إن ذهاب موسی بقومه إلی المیقات کان قبل تحقق قصة العجل لقوله سبحانه: (یسألک أهل الکتاب أن تنزل علیهم کتابا من السماء فقد سألوا موسی أکبر من ذلک فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البینات فعفونا عن ذلک) (النساء - ۱۵۳) فإن تخلل لفظة " ثم " حاک عن تأخرها عن الذهاب، ومع ذلک کله فقد جاء ذکر ذهابهم فی سورة الأعراف بعد ذکر قصة العجل، وهذا لو دل علی شئ فإنما یدل علی أن السیاق لیس دلیلا قطعیا لا یجوز مخالفته، فکما جاز تأخیر المتقدم وجودا فی مقام البیان فکذلک یجوز تکرار ما جاء فی أثناء القصة فی آخرها لنکتة ستوافیک.

فما نقله الرازی عن بعضهم من أنهم خرجوا إلی المیقات لیتوبوا عن عبادة العجل فقالوا فی المیقات: أعطنا ما لم تعطه أحدا قبلنا... [۶۱۰] لیس بشیء وقد عرفت تصریح الآیة علی تقدم السؤال علی عبادته. الثانی: استقلال السؤالین غیر معقول: إن لاحتمال استقلال السؤالین صورتین: الأولی: أن یتقدم سؤال موسی رؤیة الله لنفسه ثم یحدث ما حدث، من خروره صعقا وإفاقته وإنابته، ثم إنه بعد ما سار بقومه إلی المیقات سأله قومه أن یری الله لهم جهرة فأخذتهم الصاعقة وهم ینظرون. [صفحه ۳۵۵] الثانیة: عکس الصورة الأولی، بأن یسیر موسی بقومه إلی المیقات ثم یسألونه رؤیة الله جهرة فیحدث ما حدث، ثم هو فی یوم آخر أو بعد تلک الواقعة یسأل الرؤیة لنفسه فیخاطب بقوله: (لن ترانی ولکن انظر إلی الجبل). إن العقل یحکم بامتناع کلتا الصورتین عادة حسب الموازین العادیة. أما الأولی: فلو کان موسی متقدما فی السؤال وسمع من الله ما خاطبه به من قوله: (لن ترانی) لکان علیه أن یذکر قومه بعواقب السؤال وأنه سألها ربه ففوجئ بالغشیان، مع أنا نری أنه لم یذکرهم بشیء مما جری علیه غب طلبهم. ولو ذکرهم لما سکت عنه الوحی. أما الثانیة: فهو أیضا مثله لأنه إذا تقدم سؤال قومه الرؤیة وشاهد موسی ما شاهد وسمی عملهم فعل السفهاء فلا یصح فی منطق العقل أن یطلب الکلیم ذلک لنفسه مستقلا. کل ذلک یعرب عن أنه لم یکن هناک میقاتان ولا لقاءان ولا سؤالان مستقلان وإنما کان هناک میقات واحد ولقاء واحد وسؤالان بینهما ترتب و صلة، والدافع إلی السؤال الثانی هو نفس الدافع إلی السؤال الأول، وعندئذ لا یدل سؤال موسی الرؤیة علی کونها أمرا ممکنا لاندفاعه إلی السؤال من قبل قومه. توضیح ذلک: أن الکلیم لما أخبر قومه بأن الله کلمه وقربه وناجاه، قال قومه: لن نؤمن بک حتی نسمع کلامه کما سمعت فاختار منهم سبعین رجلا لمیقاته، وسأله سبحانه أن یکلمه فلما کلم الله وسمع القوم کلامه قالوا: (لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة) فعند ذلک أخذتهم الصاعقة بظلمهم، وإلی هذه الواقعة تشیر الآیات التالیة: ۱ - (وإذ واعدنا موسی أربعین لیلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون) (البقرة - ۵۱). [صفحه ۳۵۶] ۲ - (وإذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة فأخذتکم الصاعقة وأنتم تنظرون) (البقرة - ۵۵). ۳ - (یسألک أهل الکتاب أن تنزل علیهم کتابا من السماء فقد سألوا موسی أکبر من ذلک فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) (النساء - ۱۵۳). ۴ - (واختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلکتهم من قبل وإیای أتهلکنا بما فعل السفهاء منا إن هی إلا فتنتک تضل بها من تشاء وتهدی من تشاء أنت ولینا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خیر الغافرین) (الأعراف - ۱۵۵). إلی هذه اللحظة الحساسة لم یحم الکلیم حول الرؤیة ولم ینبس بها ببنت شفة ولم یطلب شیئا، وإنما طلب منه سبحانه أن یحییهم حتی یدفع عن نفسه اعتراض قومه إذا رجع إلیهم وهو القائل (قال رب لو شئت أهلکتهم من قبل وإیای أتهلکنا بما فعل السفهاء منا إن هی إلا فتنتک). فلو کان هناک سؤال فإنما کان بعد هذه المرحلة وبعد إصابة الصاعقة السائلین وعودهم إلی الحیاة بدعاء موسی وعندئذ یطرح السؤال نفسه وهو، هل یصح للکلیم أن یطلب السؤال بدافع نفسه وقد رأی بأم عینیه ما رأی؟ کلا، وکیف یصح له أن یسأله وقد وصف السؤال فعلا للسفهاء فلم یبق هناک إلا احتمال آخر، وهو أنه بعد ما عاد قومه إلی الحیاة أصروا علی موسی وألحوا علیه أن یسأل الرؤیة لنفسه لا لهم حتی تحل رؤیته لله مکان رؤیتهم فیؤمنوا به بعد إخباره بالرؤیة [۶۱۱] وهذا هو المعقول والمترقب من قوم موسی الذین عرفوا بالعناد واللجاج، وبما أن موسی لم یقدم علی السؤال إلا بإصرار منهم حتی یسکتهم لم یتوجه إلی الکلیم أی تبعة ولا مؤاخذة بل خوطب بقوله (لن ترانی ولکن انظر إلی [صفحه ۳۵۷] الجبل فإن استقر مکانه فسوف ترانی). إن للإمام الطاهر علی بن موسی الرضا (علیهما السلام) کلاما - حول سؤال موسی - نأتی برمته: قال علی بن محمد بن الجهم: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علی بن موسی (علیهما السلام) فقال له المأمون: یا ابن رسول الله ألیس من قولک: أن الأنبیاء معصومون؟ قال ": بلی " فسأله عن آیات من القرآن، فکان فیما سأله أن قال له: فما معنی قول الله عز وجل: (ولما جاء موسی لمیقاتنا وکلمه ربه قال رب أرنی أنظر إلیک قال لن ترانی) الآیة؟ کیف یجوز أن یکون کلیم الله موسی بن عمران (علیه السلام) لا یعلم أن الله - تعالی ذکره - لا تجوز علیه الرؤیة حتی یسأله هذا السؤال؟ فقال الرضا (علیه السلام "): إن کلیم الله موسی بن عمران (علیه السلام) علم أن الله، تعالی عن أن یری بالأبصار، ولکنه لما کلمه الله عز وجل وقربه نجیا، رجع إلی قومه فأخبرهم أن الله عز وجل کلمه وقربه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لک حتی نسمع کلامه

کما سمعت، وکان القوم سبعمائة ألف رجل، فاختار منهم سبعین ألفا، ثم اختار منهم سبعة آلاف ثم اختار منهم سبعمائة ثم اختار منهم سبعین رجلا لمیقات ربه، فخرج بهم إلی طور سینا، فأقامهم فی سفح الجبل، وصعد موسی (علیه السلام) إلی الطور وسأل الله تبارک وتعالی أن یکلمه ویسمعهم کلامه، فکلمه الله تعالی ذکره، وسمعوا کلامه من فوق وأسفل ویمین وشمال ووراء وأمام، لأن الله عز وجل أحدثه فی الشجرة، ثم جعله منبعثا منها حتی سمعوه من جمیع الوجوه، فقالوا: لن نؤمن لک بأن هذا الذی سمعناه کلام الله حتی نری الله جهرة، فلما قالوا هذا القول العظیم واستکبروا وعتوا بعث الله عز وجل علیهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا، فقال موسی: یا رب ما أقول لبنی إسرائیل إذا رجعت إلیهم وقالوا: إنک ذهبت بهم فقتلتهم لأنک لم تکن صادقا فیما ادعیت من مناجاة الله [صفحه ۳۵۸] إیاک، فأحیاهم الله وبعثهم معه. فقالوا: إنک لو سألت الله أن یریک أن تنظر إلیه لأجابک وکنت تخبرنا کیف هو فنعرفه حق معرفته، فقال موسی (علیه السلام): یا قوم إن الله لا یری بالأبصار ولا کیفیة له، وإنما یعرف بآیاته ویعلم بإعلامه، فقالوا: لن نؤمن لک حتی تسأله، فقال موسی (علیه السلام): یا رب إنک قد سمعت مقالة بنی إسرائیل وأنت أعلم بصلاحهم، فأوحی الله جل جلاله إلیه: یا موسی اسألنی ما سألوک فلن أؤاخذک بجهلهم، فعند ذلک قال موسی (علیه السلام): (رب أرنی أنظر إلیک قال لن ترانی ولکن انظر إلی الجبل فإن استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل (بآیة من آیاته) جعله دکا وخر موسی صعقا فلما أفاق قال سبحانک تبت إلیک (یقول: رجعت إلی معرفتی بک عن جهل قومی) وأنا أول المؤمنین) منهم بأنک لا تری. فقال المأمون: لله درک یا أبا الحسن. والحدیث طویل أخذنا منه موضع الحاجة، وقد أخرجه الصدوق بتمامهفی کتاب عیون أخبار الرضا (علیه السلام) [۶۱۲] . وللزمخشری فی المقام تفسیر رائع قال: ما کان طلب الرؤیة إلا لیبکت هؤلاء الذین دعاهم سفهاء وضلالا وتبرأ من فعلهم، وذلک أنهم حین طلبوا الرؤیة أنکر علیهم وأعلمهم الخطأ ونبههم علی الحق فلجوا وتمادوا فی لجاجهم، وقالوا لا بد، ولن نؤمن حتی نری الله جهرة، فأراد أن یسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلک وهو قوله: (لن ترانی) لیتیقنوا وینزاح عنهم مادخلهم من الشبهة فلذلک قال: (رب أرنی أنظر إلیک) [۶۱۳] . وعلی کل تقدیر فما ذکره صاحب الکشاف قریب مما ذکرناه، وکلا البیانین یشترکان فی أن السؤال لم یکن بدافع من نفس موسی بل بضغط من قومه. [صفحه ۳۵۹] ولکن الرازی ناقش فی هذه المقالة وقال ": ظاهر الحال یقتضی أن تکون هذه القصة مغایرة للقصة المتقدمة، لأن الألیق بالفصاحة إتمام الکلام فی القصة الأولی فی وضع واحد ثم الانتقال منها بعد تمامها إلی غیرها، فأما ذکر بعض القصة (سؤال موسی الرؤیة) ثم الانتقال منها إلی قصة أخری (اتخاذ العجل ربا) ثم الانتقال منها بعد تمامها إلی بقیة الکلام فی القصة الأولی (سؤال قوم موسی) یوجب نوعا من الخبطوالاضطراب والأولی صون کلام الله تعالی عنه [۶۱۴] . والجواب: أنه سبحانه أخذ ببیان قصة مواعدة موسی ثلاثین لیلة من آیة ۱۴۲ وختمها فی الآیة ۱۵۵ فالمجموع قصة واحدة کسبیکة واحدة، ولکن سبب العود إلی ما ذکر فی أثناء القصة فی آخرها هو إبراز العنایة بسؤال الرؤیة وأنه کان مسألة مهمة فی حیاة بنی إسرائیل. فقد اتضح مما ذکرنا عدم دلالة الآیة علی إمکان رؤیته سبحانه بطلب موسی.

تجلیه علی الجبل

إن تجلیه سبحانه للجبل هو رؤیة الجبل رب العالمین، وهو لما رآه سبحانه اندکت أجزاؤه، فإذا کان الأمر کذلک ثبت أنه تعالی جائز الرؤیة، وأقصی ما فی الباب أن یقال: الجماد جماد، والجماد یمتنع أن یری شیئا، إلا أن نقول: لا یمتنع أن یقال: إنه تعالی خلق فی ذلک الجبل الحیاة والعقل والفهم ثمخلق فیه الرؤیة متعلقة بذات الله [۶۱۵] . [صفحه ۳۶۰] یلاحظ علیه: أن ما ذکره من رؤیة الجبال إیاه مع الحیاة والعقل والفهم شئ نسجه فکره، ولیس فی الآیة أی دلیل علیه والحافز إلی هذه الفکرة هو الدفاع عن الموقف المسبق والعقیدة التی ورثها، وظاهر الآیة أنه سبحانه تجلی للجبل وهو لم یتحمل تجلیه لا أنه رآه وشاهده. وأما التجلی فکما یحتمل أن یکون بالذات کذلک یحتمل أن یکون بالفعل، فمن لم یتحمل تجلیه بفعله وقدرته فأولی أن لا یسکت عن تجلیه بذاته، وعندئذ فمن المحتمل جدا أن یکون تجلیه بآثاره وقدرته وأفعاله فعند ذلک لا یدل علی تجلیه علی الجبل بذاته. أضف إلی ذلک: أن أقصی ما

تعطيه الآيـة هو الإشـعار وهل يمكن الأخـذ به أمام الـدلائل القاطعة عقلا ونقلا على امتناع رؤيته. إلى هنا تم ما أردناه من دلالة الذكر الحكيم على امتناع الرؤيـة وقـد اسـتنطقنا الآيات السالفة بوجه تفصـيلى رائع وتعرفت على موقفه من الرؤية بالعيون والأبصار. [صـفحه ۳۶۱]

رؤية الله فى الذكر الحكيم دراسة أدلة المثبتين

اشاره

اسـتدل القـائلون بجواز الرؤيـة بآيـات متعـددة، والحق أن الآيات على قسـمين: الأول: ما له أدنى ظهور فيما يـدعونه من جواز الرؤيـة. الثانى: ما ليس له أدنى ظهور فى مدعاهم. فلأجل ذلك نبحث عن أدلتهم فى مقامين:

قوله سبحانه: (إلى ربها ناظرة)

ولا تجـد آية صالحة لهذا القسم إلا قوله سـبحانه: (كلا بل تحبون العاجلة – وتذرون الآخرة – وجوه يومئذ ناضـرة – إلى ربها ناظرة – ووجوه يومئـذ باسـرة – تظن أن يفعل بها فاقرة) (القيامـة: ۲۰ – ۲۵). يقول الشارح القوشـجى فى شـرحه لتجريد الاعتقاد: إن النظر إذا كان بمعنى الانتظار يستعمل بغير صـلة، ويقال: انتظرته، وإذا كان بمعنى التفكر يسـتعمل بلفظة " فى " وإذا كان بمعنى الرأفة يستعمل بلفظـة " اللام " وإذا كانبمعنى الرؤيـة استعمل بلفظـة " إلى " فيحمل على الرؤية [۶۱۶] . أقول: لقـد طـال الحوار حول المقصود من النظر فى الآية، بين مثبتى الرؤية [صفحه ۳۶۲] ونفاتهـا ولو أتينا بها لطال بنا المقام، فإن المثبتين يركزون على أن الناظرة بمعنى الرؤية كما أن نفاتها يفسـرونها بمعنى الانتظار، مع أن تسـليم كونه بمعنى الرؤيـة غير مؤثر فى إثبات مدعيها كما سـيظهر. والحق عدم دلالتها على جواز رؤية الله بتاتا وذلك لأمرين. الأول: أنه سبحانه استخدم كلمة (وجوه) لا " عيون " فقسم الوجوه إلى قسمين " وجوه ناضرة "و " وجوه باسـرة " ونسب النظر إلى الوجوه لا العيون، فلو كان المراد هو الرؤية لكان المتعين استخدام العيون بدل الوجوه. والعجب أن المسـتدل غفـل عن هـذه النكتـة التى تحـدد معنى الآيـة وتخرجه عن الإبهـام والتردد بين المعنيين وأنت لا تجـد فى الأدب العربى القـديم ولا الحـديث موردا، نسب فيه النظر إلى الوجوه وأريـدت منه الرؤية بالعيون والأبصار بل كلما أريدت منه الرؤية، نسب إليهما. الثـانى: لاـ نشـك أن " النـاظرة " قوله: (إلى ربهـا نـاظرة) بمعنى الرائيـة ونحن نوافق المثبتين بـأن النظر إذا اسـتعمل مع " إلى " يكون بمعنى الرؤيـة، لكن الـذى يجب أن نلفت إليه نظر المسـتدل هـو أنه ربمـا يكـون المعنى اللغوى ذريعـة لتفهيم معنى كنـائى يكون هو المقصود بالأصالـة لاـ المـدلول اللغوى، فلو قلنـا: زيـد كـثير الرمـاد، فلاـ شـك أنه مسـتعمل فى معنـاه اللغوى ولكن كثرة الرمـاد مراد اسـتعمالى لا جدى، وإنما المراد الجدى ما اتخذ المعنى الاسـتعمالى وسـيلة لإفهامه للمخاطب وهو جوده وسـخاؤه وكثرة إطعامه، فإذا قال الرجل: زيـد كثير الرماد، فليس علينا أن نصف القائل بأنه أخبرنا عن كثرة الرماد فى بيت زيد الذى يعد أوساخا ملوثة لبيته، فيكون قد ذمه مكان مدحه، بل يجب علينا أن نصـفه بأنه أخبر عن جوده وسـخائه، والعبرة فى النسـبة بالمعنى الجدى لا الاستعمالى وهذه هى القاعدة الكلية فى تفسير كلمات الفصحاء والبلغاء. هلم معى نستوضح مفاد الآية وأنه ماذا أريد منه استعمالا، وماذا أريد منه جديا؟ فلا يعلم ذلك إلا برفع إبهام الآية بمقابلها، نقول: إن هناك آيات ست [صـفحه ۳۶۳] وتقابل ثلاثة والتنظيم لها بالشكل التالى: ۱ – (كلا بل تحبون العاجلة) يقابلها ۲ – (وجوه يومئذ ناضرة) يقابلها ۳ – (إلى ربها ناظرة) يقابلها (وتذرون الآخرة). (وجوه يومئذ باسرة). (تظن أن يفعـل بهـا فـاقرة). فلاـ شـك أن الآيـات الأـربع الأـول واضـحة لا سترة فيها، إنما الإبهام وموضع النقاش هو الشق الأول من التقابل الثالث، فهل المراد منه جدا هو الرؤية، أو أنها كناية عن انتظار الرحمة، والذى يعين أحد المعنيين هو أن ما يقابله أعنى (تظن أن يفعل بهـا فـاقرة) صـريح فى أن أصـحاب الوجـوه الباسـرة ينتظرون العـذاب الكاسـر لظهرهم ويظنون نزوله، ومثـل هـذا الظن لاـ ينفـك عن

الانتظار، فكل ظان نزول العذاب منتظر، فيكون قرينة على أن أصحاب الوجوه المشرقة ينظرون إلى ربهم بمعنى أنهم يرجون رحمته، وهذا ليس تصرفا فى الآيات ولا تأويلا لها، وإنما هو رفع الإبهام عن الآية بأختها المتقابلة. وترى ذلك التقابل والانسجام فى آيات أخرى، وكأن الجميع سبيكة واحدة. ۱ – (وجوه يومئذ مسفرة) (ضاحكة مستبشرة) ۲ – (ووجوه يومئذ عليها غبرة) (ترهقها قترة) (عبس: ۳۸ – ۴۰) فإن قوله: (ضاحكة مستبشرة) قائم مقام قوله: (إلى ربها ناظرة) فيرفع إبهام الثانى بالأول. ۳ – (وجوه يومئذ خاشعة) (عاملة ناصبة – تصلى نارا حامية) (الغاشية: ۲ – ۴) ۴ – (وجوه يومئذ ناعمة) (لسعيها راضية – فى جنة عالية) (الغاشية: ۸ – ۱۰) [صفحه ۳۶۴] انظر إلى الانسجام البديع، والتقابل الواضح بينهما، والاستهداف الواحد. والجميع بصدد تصنيف الوجوه يوم القيامة، إلى ناضر ومسفر، وناعم وإلى باسر، وأسود (غبرة)، وخاشع. أما جزاء الصنف الأول فهو الرحمة والغفران، وتحكيه الجمل التالية: (إلى ربها ناظرة)، (ضاحكة مستبشرة)، (فى جنة عالية). وأما جزاء الصنف الثانى فهو العذاب، والابتعاد عن الرحمة، وتحكيه الجمل التالية: (تظن أن يفعل بها فاقرة)، (ترهقها قترة)، (تصلى نارا حامية). أفبعد هذا البيان يبقى الشك فى أن المراد من (إلى ربها ناظرة) هو انتظار الرحمة، والقائل بالرؤية يتمسك بهذه الآية، ويغض النظر عما حولها من الآيات، ومن المعلوم أن هذا من قبيل محاولة إثبات المدعى بالآية، لا محاولة الوقوف على مفادها. ويدل على ذلك أن كثيرا ما يستخدم العرب النظر بالوجوه فى انتظار الرحمة أو العذاب: وإليك بعض ما ورد: ۱ – وجوه بها ليل الحجاز على الهوى – إلى ملك كهف الخلائق ناظرة ۲ – وجوه ناظرات يوم بدر – إلى الرحمن يأتى بالفلاح فلا نشك أن قوله ": وجوه ناظرات " بمعنى رائيات ولكن النظر إلى الرحمن كناية عن انتظار النصر والفتح. ۳ – إنى إليك لما وعدت لناظر – نظر الفقير إلى الغنى الموسر [صفحه ۳۶۵] فلا ريب أن اللفظين فى الشعر وإن كانا بمعنى الرؤية ولكن نظر الفقير إلى الغنى ليس بمعنى النظر بالعين بل الصبر والانتظار حتى يعينه. قال سبحانه: (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم) (آل عمران: ۷۷) والمراد من قوله: (لا ينظر إليهم) هو طردهم عن ساحته وعدم شمول رحمته لهم وعدم تعطفه عليهم، لا عدم مشاهدته إياهم إذ – مضافا إلى استلزام ذلك التفسير الكفر لأنه سبحانه يرى الجميع (وهو يدرك الأبصار) – أن رؤيته وعدمها ليس أمرا مطلوبا لهم حتى يهددوا بعدم نظره سبحانه إليهم، بل الذى ينفعهم هو وصول رحمته إليهم، والذى يصح تهديدهم به هو عدم شمول لطفه لهم فيكون المراد عدم تعطفه إليهم. وعلى ضوء ذلك فنظر العالى إلى الدانى بمعنى العطف والحنان، ونظر السافل إلى العالى إنما هو انتظار الرحمة. والحاصل أن النظر إذا أسند إلى العيون يكون المعنى الاستعمالى والجدى هو الرؤية، وإذا أسند إلى الشخص كالفقير أو إلى الوجوه يراد به الرؤية استعمالا والانتظار جدا. إن لصاحب الكشاف كلمة جيدة يقول بهذا الصدد ": يقال أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بى " يريد معنى التوقع والرجاء، ومن هذا القبيل قوله: وإذا نظرت إليك من ملك++ والبحر دونك زدتنى نعما وقال: سمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس [صفحه ۳۶۶] أبوابهم ويأوون إلى معاقلهم تقول: (عيينتى نويظرة إلى الله وإليكم) يقصد راجية ومتوقعة لإحسانهم إليها، كما هو معنى قولهم: (أنا أنظر إلى الله ثم إليك):أتوقع فضل الله ثم فضلك [۶۱۷] . [صفحه ۳۶۷]

آيات خمس على طاولة التفسير

اتفق المحققون على أنه لا يستدل بآية على عقيدة إسلامية إلا إذا كانت الآية واضحة الدلالة، جلية المرمى، لما عرفت من أن المطلوب فى باب العقائد هو الاعتقاد وهو رهن الإذعان، ولا يحصل إلا إذا كان هناك سبب قطعى له. وعلى ذلك الأصل، كان المترقب من أصحاب القول بالرؤية، التمسك بما له ظهور فى ادعائهم حتى ولو كان الظهور بدائيا زائلا بالتمعن فيه، ولكن أسفا نرى أنهم يتمسكون بما لا دلالة له على ادعائهم، بل لا صلة بينه وبين القول بالرؤية، وعلى ذلك سنتناول فى هذا الفصل هذا القسم من الآيات ونفصله عما سبق إيعازا للفرق بين أدلتهم.

امره سبحانه موسى بالشكر له

(قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) (الأعراف - ۱۴۴). [صفحه ۳۶۸] قال الرازى: إعلم أن موسى (عليه السلام) لما طلب الرؤية ومنعه الله منها، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التى له عليه، وأمره أن يشتغل بذكرها كأنه قال: إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم كذا وكذا، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية وانظر إلى سائر أنواع النعم التى خصصتك بها، واشتغل بشكرها. والمقصود تسلية موسى (عليه السلام) عن منع الرؤية وهذا أيضا أحد ما يدل على أن الرؤية جائزة على الله تعالى، إذ لو كانت ممتنعة فينفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة [۶۱۸] . وقد تبعه إسماعيل البروسى فقال فى تفسير قوله: (وكن من الشاكرين): أن اشكر، يبلغك إلى ما سألت من الرؤية لأن الشكر يستدعى الزيادة لقوله تعالى: (لئن شكرتم لأزيدنكم) (إبراهيم - ۷) والزيادة هى الرؤية لقوله تعالى: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) (يونس - ۲۶) وقال عليه الصلاة والسلام:الزيادة هى الرؤية، والحسنى هى الجنة [۶۱۹] . وفى مؤخر المثبتين للرؤية من يستحسن مواقف المستدلين بهذه الآية ويقول: إن الاستدلال بهذه الآية على الجواز قوى، لأن الله تعالى عدد لموسى (عليه السلام) هذه النعم التى أنعم الله بها عليه لما منعه من حصول جائز طلبه منه، فذكر ما ذكر تسلية له ولو منعه من ممتنع لكان بخطاب آخر وذلك مثل خطابه تعالى لنوح: (رب إن ابنى من أهلى وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين - قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إنى أعضك أن تكون من الجاهلين) (هود: ۴۵ - ۴۶). وقوله تعالى لإبراهيم (عليه السلام) حين قال: (رب أرنى كيف تحيى الموتى قال [صفحه ۳۶۹] أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) (البقرة - ۲۶۰) والفرق بين خطاب الله لموسى (عليه السلام) وبين خطابه لنوح وإبراهيم (عليه السلام)ظاهر [۶۲۰] . وقد نقلنا كلام هؤلاء بالتفصيل ليقف القارئ على أنه كيف يتمسكون بما لا دلالة له على مطلوبهم، والشاهد على ذلك أنا لو عرضنا الآية على أى عربى مخاطب بالقرآن لا ينتقل إلى ما يدعون، ويتلقى إثبات الرؤية بها تحميلا للفكر على الآية لا تفسيرا لها، وإليك الإشارة إلى نقاط الضعف فى كلمات هؤلاء. أما الرازى، فمن أين يدعى أن الآية فى مقام مواساة موسى لئلا يضيق صدره بسبب منع الرؤية؟ لو لم نقل إن الآية وردت على خلاف ما يدعيه، فإنما وردت فى مورد الامتنان على موسى وموعظة له أن يكتفى بما اصطفاه الله به من رسالاته، وكلامه، ويشكره، ولا يزيد عليه. هذا هو الظاهر من الآية، ولا وجه لحمل الآية بكونها فى صدد المواساة، بعد ما صدر من موسى فى الآية المتقدمة عليها قوله: (سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين - قال يا موسى إنى اصفيتك على الناس...) (الأعراف: ۱۴۳ - ۱۴۴) فمقتضى ما صدر من موسى من تنزيه وتوبة وإيمان بأنه لا يرى، هو موعظته بالاكتفاء بما أوتى ولا يزيد عليه، لا أن يعتذر سبحانه منه ويواسيه بحرمانه رؤيته. وأما ما ذكره صاحب روح البيان فعجيب جدا فإن استدلاله يتوقف على أن المراد من (زيادة) فى قوله سبحانه: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) هو الرؤية وهذا أول الكلام وسيوافيك أن المراد منها هى الزيادة على الاستحقاق، فانتظر حتى يأتيك البيان. وأما ما ذكره الدكتور تأييدا لما ذكره الرازى فضعفه واضح لأن الآية ليست بصدد مواساته، وأما اختلاف الخطاب بينها وبين ما ورد فى طلب نوح هو أن [صفحه ۳۷۰] طلب موسى لما كان نتيجة ضغط من قومه، دون طلب نوح، صار الاختلاف فى مبدأ الطلبين، سببا لاختلاف الخطابين فخوطب نوح بخطاب عتابى دون موسى (عليهما السلام) وإن كان العتاب على ترك الأولى.

الحسنى والزيادة

(للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة وأولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) (يونس - ۲۶). فقد فسرت الحسنى بالجنة، و " الزيادة " بالنظر إلى وجه الله الكريم، روى مسلم فى صحيحه عن صهيب عن النبى قال: إذا أدخل أهل الجنة قال الله تبارك وتعالى تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما

أعطوا شيئا أحب إليهم من التنظر إلى ربهم عز وجل، وفى روايـة ثم تلى (للـذين أحسـنوا الحسـنيوزيادة) [۶۲۱] . إن القرآن الكريم كتاب عربى مبين وهو تبيان لكل شـئ كما هو مقتضـى قوله سـبحانه: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شـئ) (النحل - ۸۹) وحاشا أن يكون تبيانا لكل شـئ ولا يكون تبيانا لنفسه، وسـياق الآية يدل على أن المراد من الزيادة هو الزيادة على الاسـتحاق فقد جعل سـبحانه الجزاء حقـا للعامـل - لكن بفضـله وكرمه - وقـال: (لهم أجرهم عنـد ربهم) (آل عمران - ۱۹۹)، ثم جعـل المضاعف منه حقا للعامل أيضـا وهـذا أيضا بكرمه وفضـله وقال: (من جاء بالحسـنة فله عشـر أمثالها) (الأنعام - ۱۶۰) وبـالنظر إلى هـذه الآيات يتجلى مفاد قوله سبحانه: (للذين أحسنوا الحسنى " استحقاقا للجزاء والمثوبة الحسنى " وزيادة " على قدر الاستحقاق)، " قال سبحانه: (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله) (النساء - ۱۷۳). [صفحه ۳۷۱] وبغض النظر عما ذكرنا من تفسير الزيادة على الاستحقاق أن ما بعد الآية قرينة واضحة على أن المراد من " زيادة " هو الزيادة على الاستحقاق، ومفاد الآيتين هو تعلق مشيئته سبحانه على جزاء المحسـنين بأكثر من الاسـتحقاق وجزاء المسـيئين بقدر جرائمهم، قال سـبحانه بعد هذه الآية (والذين كسـبوا السـيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كأنما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (يونس - ۲۷). أفبعد هذا السـياق الرافع للإبهام يصح لكاتب عربى واع أن يستدل بالآية على الرؤية. وبذلك يظهر عدم دلالة ما يشابه هذه الآية مدلولا على مدعاهم، قال سبحانه: (ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود - لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد) (ق - ۳۴ - ۳۵) فإن المراد أحـد المعنيين، إمـا زيـادة على مـا يشاؤونه ما لم يخطر ببالهم ولم تبلغهم أمانيهم، أو الزيادة على مقـدار اسـتحقاقهم من الثواب بأعمـالهم. وأمـا مـا رواه مسـلم فسـيوافيك القضـاء الحق عنـد البحث عن الرؤيـة فى الروايات. وأن الآحاد فى باب العقائـد غير مفيـدة خصوصا إذا كانت مضادة للقرآن.

رؤية الملك

(وإذا رأيت ثم رأيت نعيمـا وملكا كبيرا) (الإنسان - ۲۰). قال الرازى: فإن إحدى القراءات فى هذه الآية فى (ملكا) بفتح الميم وكسـر اللام وأجمع المسـلمون على أن ذلك الملك ليس إلا الله تعالى. وعنـدى أن التمسك بهـذه الآية أقوى من التمسك بغيرها [۶۲۲] . [صفحه ۳۷۲] وقال الآلوسى عند تفسيرها: وقيل هو النظر إلى الله عز وجل وقيل غيرذلك [۶۲۳] . يلاحظ عليه: أن المسائل العقائدية لا يسـتدل عليها إلا بالأدلة القطعية لا بالقراءات الشاذة التى لا يحتج بها على الحكم الشرعى فضلا عن العقيدة، وسياق الآية يدل على أنه هو الملك بضم الميم وسـكون اللام، وكأنه سبحانه يقول: وإذا رميت ببصرك الجنة رأيت نعيما لا يوصف وملكا كبيرا لا يقدر قدره. والآية نظير قوله: (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا) (الأحزاب - ۴۷).

آيات اللقاء

۱ - (فمن كـان يرجو لقـاء ربه فليعمـل عملا صالحا ولا يشـرك بعبادة ربه أحـدا) (الكهف - ۱۱۰). ۲ - (وقدموا لأنفسـكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين) (البقرة - ۲۲۳). ۳ - (تحيتهم يوم يلقونه سلام وأعد لهم أجرا كريما) (الأحزاب - ۴۴). ۴ - (قال الـذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئـة قليلـة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين) (البقرة - ۲۴۹). وجه الاستدلال: أن الآيات تنسب اللقاء إلى الله تعالى ومقتضـى الأخـذ بالظاهر هو تحقق اللقاء بالمشاهـدة والمعاينـة. يلاحظ عليه: أن اللقاء كما أضـيف فى هذه الآيات إليه سـبحانه كـذلك [صـفحه ۳۷۳] أضـيف إلى غيره سـبحانه فى سـائر الآيـات فتـارة أضـيف إلى لفظ الآخرة، قال سـبحانه: (والـذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت أعمالهم) (الأعراف - ۱۴۷) وقال (وقال الملأ من قومه الـذين كفروا وكـذبوا بلقاء الآخرة) (المؤمنون - ۳۳)، وأخرى إلى لفظ " اليوم " قال سـبحانه: (يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا) (الزمر - ۷۱) وقال

سبحانه: (وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا) (الجاثية - ۳۴)، وعلى ذلك يكون المراد من الجميع هو لقاء الناس يوم الجزاء بمعنى حضور الناس في يوم القيامة للمحاسبة والمجازاة، إن خيرا فخير وإن شرا فشر، وإنما سمى هذا، بلقاء الرب أو لقاء الله لما تعلقت مشيئته على مجازاة المحسنين والمسيئين في ذلك اليوم فبما أنه سبحانه يجزى المحسن والمسيئ في ذلك اليوم فكأنهم يلقونه سبحانه فيه لا قبله. وفي نفس الآيات التي استدل بها، قرينة واضحة على أن المراد من الآيات هو الحضور يوم القيامة، وهي أنه سبحانه يأمر لمن يرجو لقاء الرب بالعمل الصالح ويقول: (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا) (أي فليستعد لذلك اليوم بالعمل الصالح) كما أنه في آية أخرى، يأمر بتقديم شئ لهذا اليوم ويقول: (وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) وذلك لأن مقتضى العلم بالحشر في ذلك اليوم والمحاسبة والمجازاة هو تقديم الأعمال الصالحة. والذي يدل على أن المراد من اللقاء ليس هو الرؤية هو أن الرؤية تختص بالمؤمنين ولا تعم الكافرين مع أنه سبحانه يعمم اللقاء بالمؤمن والكافر فيقول: (فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه) (التوبة - ۷۷)، فلو كان المراد من لقاء الله هو مشاهدته ورؤيته فيلزم أن يكون المنافق مشاهدا له فلم تبق أي فضيلة للمؤمنين مع أن القائلين بالرؤية يزمرون بأن الرؤية فضيلة وزيادة تختص بالمؤمنين، ولما ضاق الخناق على بعضهم قال برؤيتين إحداهما عامة للمؤمن [صفحه ۳۷۴] والكافر، وهي الرؤية يوم القيامة، والأخرى خاصة بالمؤمنين وهي الرؤية في الجنة [۶۲۴] ، وهو كما ترى فإن ظرف الرؤية للمؤمنين في رواية أبي هريرة، هو يوم القيامة كما سيوافيك وفيه يرى المؤمنون خالقهم على صورته الواقعية. وفي الختام نقول: إن منزلة آيات اللقاء هي منزلة آيات الرجوع إلى الله قال سبحانه: (إنا لله وإنا إليه راجعون) (البقرة - ۱۵۶) ولم نر سلفيا أو أشعريا يستدل بها على رؤية الله سبحانه مع أن وزان الجميع واحد.

آية الحجب

(كلا- بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون - كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون - ثم إنهم لصالوا الجحيم - ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون) (المطففين: ۱۴ - ۱۷). هذه الآية استدل بها غير واحد من القائلين بالرؤية. قال الآلوسي: لا يرونه تعالى وهو حاضر ناظر لهم بخلاف المؤمنين فالحجاب مجاز عن عدم الرؤية لأن المحجوب لا يرى ما حجب، إذ الحجب: المنع، والكلام على حذف مضاف أي عن رؤية ربهم للممنوعون فلا يرونه سبحانه، واحتج بالآية مالك على رؤية المؤمنين له تعالى من جهة دليل الخطاب، وإلا فلو حجب الكل لما أغنى هذا التخصيص، وقال الشافعي: لما حجب سبحانه قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا، وقال أنس بن مالك: لما حجب عز وجل أعداءه سبحانه فلم يروه تجلى جل شأنه لأوليائهحتى رأوه عز وجل [۶۲۵] . [صفحه ۳۷۵] يلاحظ عليه: أن الآية بصدد تهديد المجرمين وتنذيرهم وهذا لا يحصل إلا بتحذيرهم بحرمانهم عن رحمته وتعذيبهم في جحيمه، وأما تهديدهم بأنهم سيحرمون عن رؤيته تبارك وتعالى فلا يكون مؤثرا فيمن غلبت على قلبه آثار المعاصي والمآثم فلا يفكر يوما بالله ولا برؤيته، وعلى ذلك فالمراد أن هؤلاء محجوبون يوم القيامة عن رحمته وإحسانه وكرمه، وبعد ما منعوا من الثواب والكرامة يكون مسير هؤلاء إلى الجحيم ولذلك رتب على خيبتهم وحرمانهم قوله: (إنهم لصالوا الجحيم) ثم يقال: (هذا الذي كنتم به تكذبون). هذه هي الآيات التي وقعت ذريعة للاستدلال على العقيدة المستوردة من الأحبار والرهبان إلى المسلمين، فزعم المحدثون والمغترون كونها عقيدة إسلامية فحشروا الآيات للبرهنة عليها سواء أكانت بها دلالة أم لا. ولو كان المستدلون مجردين عن عقائدهم لفهموا أن هذه الآيات ضيفت لبيان مفاهيم أخلاقية واجتماعية، وسوق المجتمع إلى العمل الصالح وعدم التورط في المعاصي وأين هي من الدلالة على أصل كلامي باسم الرؤية. إن الله سبحانه ذكر نعم الجنة الكثيرة ومقامات المؤمنين ولو كانت الرؤية من أماثل نعمه سبحانه، فلماذا لم يذكرها بوضوح كسائر النعم؟ [صفحه ۳۷۶]

رؤيته تعالى في الأحاديث النبوية

اشاره

قد تعرفت على موقف الكتاب من رؤيته سبحانه وأنه كلما يذكر الرؤية وسؤالها وطلبها، يستعظمه ويستفظعه إجمالا، وعندما يطرحها تفصيلا، يعدها أمرا محالاـ كما عرفت أن ما تمسك به القائلون بجواز الرؤية من الآيات لا يدل على ما يدعون. بقى الكلام فى الروايات الواردة حول الرؤية فى الصحاح والمسانيد، ودلالتها على المطلوب، واضحة كما ستوافيك، لكن الكلام فى حجية الروايات التى تضاد الذكر الحكيم، وتباينه فإذا كان الكتاب العزيز مهيمنا على سائر الكتب فلماذا لا يكون مهيمنا على السنن المروية عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) التى دونت بعد مضى ۱۴۳ سنة من رحيله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم تصن عن دس الأحبار والرهبان قال سبحانه: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) (المائدة - ۴۸) وقال تعالى: (إن هذا القرآن يقص على بنى إسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون) (النمل - ۷۶) ولا يعنى ذلك، حذف السنة من الشريعة ورفع شعار: حسبنا كتاب الله، بل يعنى التأكد من الصحة ثم تطبيق العمل عليها. وإليك ما ورد فى الصحاح حول الرؤية: روى البخارى فى باب " الصراط جسر جهنم " بسنده عن أبى هريرة قال: [صفحه ۳۷۷] قال أناس: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال ": هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب "؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال ": هل تضارون فى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب "؟ قالوا: لاـ يا رسول الله، قال ": فإنكم ترونه يوم القيامة، كذلك يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئا فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله فى غير الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه ويضرب جسر جهنم... - إلى أن يقول: - ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول: يا رب قد قشبنى ريحها، وأحرقنى ذكاؤها، فاصرف وجهى عن النار، فلا يزال يدعو الله فيقول: لعلك إن أعطيتك أن تسألنى غيره. فيقول: لا وعزتك لا أسألك غيره، فيصرف وجهه عن النار، ثم يقول بعد ذلك: يا رب قربنى إلى باب الجنة، فيقول: أليس قد زعمت أن لا تسألنى غيره؟ ويلك ابن آدم ما أغدرك، فلا يزال يدعو فيقول: لعلى إن أعطيتك ذلك تسألنى غيره، فيقول: لا وعزتك لا أسألك غيره، فيعطى الله من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره، فيقربه إلى باب الجنة فإذا رأى ما فيها، سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: ربى أدخلنى الجنة، ثم يقول: أوليس قد زعمت أن لا تسألنى غيره، ويلك يا بن آدم ما أغدرك، فيقول: يا رب لا تجعلنى أشقى خلقك، فلا يزاليدعو حتى يضحك (الله) فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها... الحديث [۶۲۶] . ورواه مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة مع اختلاف يسير [۶۲۷] . [صفحه ۳۷۸] ورواه أيضا عن أبى سعيد الخدرى باختلاف غير يسير فى المتن وفيه: حتى إذا لم يبق إلاـ من كان يعبد الله تعالى من بر وفاجر أتاهم رب العالمين سبحانه وتعالى فى أدنى صورة من التى رأوه فيها، قال: فما تنتظر تتبع كل أمة ما كانت تعبد، قالوا: يا ربنا فارقنا الناس فى الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، لا نشرك بالله شيئا، مرتين أو ثلاثا حتى أن بعضهم ليكاد أن ينقلب، فيقول: هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه، إلا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلاـ جعل الله ظهرهطبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خر على قفاه... الحديث [۶۲۸] . وقد نقل الحديث فى مواضع من الصحيحين بتلخيص، ورواه أحمد فيمسنده [۶۲۹] . تحليل الحديث: إن هذا الحديث مهما كثرت رواته، وتعددت نقلته لا يصح الركون إليه فى منطق الشرع والعقل بوجوه: ۱ - إنه خبر واحد لا يفيد شيئا فى باب الأصول والعقائد، وإن كان مفيدا فى باب الفروع والأحكام، إذ المطلوب فى الفروع هو الفعل والعمل، وهو أمر ميسور سواء أذعن العامل بكونه مطابقا للواقع أو لاـ بل يكفى قيام الحجة على لزوم تطبيق العمل عليه، ولكن المطلوب فى العقائد هو الإذعان وعقد القلب ونفى الريب والشك عن وجه الشئ، وهو لاـ يحصل من خبر الواحد ولا من خبر [صفحه ۳۷۹] الاثنين، إلاـ إذا بلغ إلى حد يورث العلم والإذعان، وهو غير

حاصل بنقل شخص أو شخصين. ۲ – إن الحديث مخالف للقرآن، حيث يثبت لله صفات الجسم ولوازم الجسمانية كما سيوافيك بيانه عن السيد الجليل شرف الدين – رحمه الله –. ۳ – ماذا يريد الراوى فى قوله ": فيأتى الله فى غير الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربكم ؟ "فكأن لله سبحانه صورا متعددة يعرفون بعضها، وينكرون البعض الآخر، وما ندرى متى عرفوا التى عرفوها، فهل كان ذلك منهم فى الدنيا، أو كان فى البرزخ أم فى الآخرة؟! ۴ – ماذا يريد الراوى من قوله ": فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه؟ "... فإن معناه أن المؤمنين والمنافقين يعرفونه سبحانه بساقه، فكانت هى الآية الدالة عليه. ۵ – كفى فى ضعف الحديث ما علق عليه العلامة السيد شرف الدين – رحمه الله – حيث قال: إن الحديث ظاهر فى أن لله تعالى جسما ذا صورة مركبة تعرض عليها الحوادث من التحول والتغير، وأنه سبحانه ذو حركة وانتقال، يأتى هذه الأمة يوم حشرها، وفيها مؤمنوها ومنافقوها، فيرونه بأجمعهم ماثلا لهم فى صورة غير الصورة التى كانوا يعرفونها من ذى قبل. فيقول لهم: أنا ربكم، فينكرونه متعوذين بالله منه، ثم يأتيهم مرة ثانية فى الصورة التى يعرفون. فيقول لهم: أنا ربكم، فيقول المؤمنون والمنافقون جميعا: نعم، أنت ربنا. وإنما عرفوه بالساق، إذ كشف لهم عنها، فكانت هى آيته الدالة عليه، فيتسنى حينئذ السجود للمؤمنين منهم، دون المنافقين، وحين يرفعون رؤوسهم يرون الله ماثلا فوقهم بصورته التى يعرفون لا يمارون فيه، كما كانوا فى الدنيا لا يمارون فى الشمس والقمر، ماثلين فوقهم بجرميهما النيرين ليس دونهما سحاب، وإذا به، بعد هذا يضحك [صفحه ۳۸۰] ويعجب من غير معجب، كما هو يأتى ويذهب إلى آخر ما اشتمل عليه الحديثان مما لا يجوز على الله تعالى، ولا على رسوله، بإجماع أهل التنزيه من أشاعرة وغيرهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم [۶۳۰] . ۲ – روى البخارى فى كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة، وفضيلتها عن قيس (بن أبى حازم) عن جرير قال: كنا عند النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فنظر إلى القمر ليلة يعنى البدر فقال: إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ: (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب) [۶۳۱] . وحديث قيس بن أبى حازم مع كونه مضادا للكتاب ضعيف من جانب السند وإن رواه الشيخان، ويكفى فيه وقوع قيس بن أبى حازم فى سنده، ترجمه ابن عبد البر وقال: قيس بن أبى حازم الأحمسى جاهلى إسلامى لم ير النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فى عهده وصدق إلى مصدقه وهو عن كبار التابعينمات سنة ثمان أو سبع وتسعين وكان عثمانيا [۶۳۲] . وقال الذهبى: قيس بن أبى حازم عن أبى بكر وعمر، ثقة حجة كاد أن يكون صحابيا وثقه ابن معين والناس، وقال على بن عبد الله عن يحيى بن سعيد: منكر الحديث ثم سمى له أحاديث استنكرها، وقال يعقوب الدوسى: تكلم فيه أصحابنا فمنهم من حمل عليه، وقال: له مناكير فالذين أطروه عدوها غرائب وقيل: كان يحمل على على – رضى الله عنه – إلى أن قال: والمشهور أنه كان يقدم [صفحه ۳۸۱] عثمان، وقال إسماعيل: كان ثبتا قال: وقد كبر حتى جاوز المائةوخرف [۶۳۳] . وقد تقدم أن العدل والتنزيه علويان، كما أن الحبر والتشبيه أمويان وهل يصح فى ميزان النصفة الأخذ برواية رجل عثمانى الهوى، معرضا عن الإمام على (عليه السلام)، وعاش حتى خرف؟ أو أن الواجب ضربها عرض الحائط؟

رؤية الله فى روايات أئمة أهل البيت

إن أهل البيت (عليهم السلام) أحد الثقلين [۶۳۴] الذين تركهما النبى بعد رحيله وأمر أن يتمسك بأقوالهم وأفعالهم، ونحن إذا راجعنا ما روى عنهم ودونه الأثبات من المحدثين كالشيخ الصدوق (۳۰۶ – ۳۸۰ ه) فى كتاب التوحيد، نجد مروياتهم الموصولة إلى آبائهم عن على (عليه السلام) عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، يضاد مثل رواية قيس بن أبى حازم، ولأجل إيقاف القارئ على نماذج من أحاديثهم نقتبس منها ما يلى: ۱ – روى الصدوق عن عبد الله بن سنان عن أبيه قال: حضرت أبا جعفر (محمد الباقر) (عليه السلام) فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أى [صفحه ۳۸۲] شئ تعبد؟ قال ": الله، " قال: رأيته؟ قال ": لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس، ولا يشبه بالناس، موصوف بالآيات،

معروف بالعلامـات، لا يجور فى حكمه، ذلك الله لا إله إلا هو قال: فخرج الرجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته [۶۳۵] . ۲ – روى الصدوق عن أبى الحسن الموصلى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال ": جاء حبر إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين هـل رأيت ربـك حين عبـدته؟ فقـال: ويلـك مـا كنت أعبـد ربـا لم أره، وقـال: كيف رأيته؟ قـال: ويلـك لا تـدركه العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوببحقائق الإيمان [" ۶۳۶] . ۳ – أخرج الصدوق عن عبد الله بن سـنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قـال: قـال إن الله عظيم، رفيع، لا يقـدر العباد على صـفته ولا يبلغون كنه عظمته، لا تـدركه الأبصار وهو يـدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير، ولا يوصف بكيف ولا أين ولا حيث فكيف أصفه بكيف وهو الذى كيف الكيف حتى صار كيفا، فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف، أم كيف أصـفه بـأين وهو الـذى أين الأـين حتى صار أينا، فعرفت الأين بما أين لنا من الأين، أم كيف أصـفه بحيث وهو الـذى حيث الحيث، حتى صـار حيثـا فعرفت الحيث بمـا حيث لنا من الحيث فالله تبارك وتعالى داخل فى كل مكان، وخارج من كل شئ، لا تـدركه الأبصار، وهو يـدركالأبصار لا إله إلا هو العلى العظيم وهو اللطيف الخبير [۶۳۷] . ۴ – أخرج الصدوق عن إبراهيم بن أبى محمود قال: قال على بن موسى [صفحه ۳۸۳] (عليهما السلام) فى قول الله عز وجل: (وجوه يومئذ ناضرة – إلى ربها ناظرة) يعنى: مشرقة تنتظر ثواب ربها [۶۳۸] . (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) (ق – ۳۷). [صفحه ۳۸۴]

الرؤية القلبية

اشاره

كان المترقب من أئمـة الحـديث والكلام، الإشارة إلى قسم آخر من الرؤية الذى لا يتوقف على الأعين والأبصار، ينالها الأمثل فالأمثل من المؤمنين، قـال سـبحانه: (كلاـ لو تعلمون علم اليقين – لـترون الجحيم – ثم لترونهـا عين اليقين) (التكـاثر – ۵ – ۷) فمـن علم عين اليقين يرى لهيب الجحيم من هـذه النشـأة لاـ بعين ماديـة ولاـ بصـر جسـمانى إنمـا هى رؤيـة أخبر عنها الكتاب ولا تتوقف على الجهة والمقابلة ولا التجسيم ولا المتشابهة، وليس المراد من الرؤية فى الآية العلم القطعى، فإن العلم وإن كان قطعيا غير الرؤية، قال سـبحانه: (وكـذلك نرى إبراهيم ملكوت السـماوات والأرض وليكون من الموقنين) (الأنعام – ۷۵). قال العلامـة الطباطبائى: إنه تعالى يثبت فى كلامه قسـما من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصـرية الحسـية وهى نوع شـعور فى الإنسان، يشـعر بالشـئ بنفسه من غير استعمال آلة حسـية أو فكرية، وفى ضوء ذلك إن للإنسان شـعورا بربه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر واسـتخدام الدليل، بل يجد وجدانا من غير أن يحجبه عنه حـاجب ولاـ يجره إلى الغفلـة عنه اشـتغاله بنفسه ومعاصـيه الـتى [صـفحه ۳۸۵] اكتسـبها، والـذى يتجلى من كلامه سبحانه أن هذا العلم المسمى بالرؤية واللقاء يتم للصالحين من عباد الله يوم القيامة فهناك مواطن التشرف بهذا التشريف، وأما فى هذه الـدنيا والإنسان مشـتغل ببـدنه ومنغمر فى غمرات حوائجه الطبيعية وهو سالك لطريق اللقاء فهو بعد فى طريق هذا العلم لم يتم له حتى يلقى ربه، قـال تعالى: (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كـدحا فملاقيه) (الانشـقاق – ۶). فهذا هو العلم الضـرورى الخاص الذى أثبته الله تعالى لنفسه وسـماه رؤيـة ولقاء، ولا يهمنا البحث عن أنها على نحو الحقيقـة أو المجاز والقرآن أول كاشف عن هذه الحقيقة على هـذا الوجه البديع، فالكتب السـماوية السابقة على ما بأيدينا ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسـفة الباحثين عن هذه المسائل، فإن العلم الحضورى عندهم كان منحصـرا فى علم الشـئ بنفسه حتى كشف عنه فى الإسـلام فللقرآن المنة فيتنقيح المعارف الإلهية [۶۳۹] . هذا التفسـير للرؤية القلبية مما أفاده أستاذنا العلامة الطباطبائى – رحـمه الله – ولكن ربما يفسر بالعلم القطعى الضرورى الذى لا يتردد إليه الريب كما سننقله عن الشيخ الصدوق توضيحا للروايات الصادرة عن أئمة أهل البيت حول الرؤية القلبية، فإليك ما روى عنهم – صـلوات الله عليهم -. إن فى روايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تصريحا بصحة الرؤية القلبيـة، واللائح منها زيادة اليقين بظهور عظمته وقدرته وإليك البيان: ۱ – أخرج الصدوق عن يعقوب بن إسحاق قال: كتبت إلى أبى

محمد [صفحه ۳۸۶] (الحسن العسكرى) (عليه السلام) أسأله كيف يعبد ربه وهو لا يراه؟ فوقع (عليه السلام "): يا أبا يوسف جل سيدى ومولاى والمنعم على وعلى آبائى، أن يرى " قال: وسألته هل رأى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ربه؟ فوقع (عليهالسلام "): إن الله تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحب [" ۶۴۰] . ۲ - أخرج الصدوق عن ابن أبى نصر (البزنطى) عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام) قال ": قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): لما أسرى بى إلى السماء بلغ بى جبرئيل مكانا لم يطأه جبرئيل قط، فكشف لى فأرانى الله عز وجل من نور عظمته ما أحب، " وعلى ضوء ذلك فالرؤية القلبية شهود نور عظمته فى النشأتين، وهو غير ما نقلناه عن العلامة الطباطبائى. ۳ - أخرج الصدوق عن عبيد بن زرارة عن أبيه قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك الغشية التى كانت تصيب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا نزل عليه الوحى؟ فقال ": ذاك إذا لم يكن بينه وبين الله أحد،ذاك إذا تجلى الله له. " قال: ثم قال ": تلك النبوة يا زرارة وأقبل يتخشع [" ۶۴۱] . ۴ - أخرج الصدوق عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام): هل رأى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ربه عز وجل؟ فقال ": رآه بقلبه أما سمعت الله عز وجل يقول: (ما كذب الفؤاد ما رأى) أى لم يره بالبصر [" ۶۴۲] ولكن رآه بالفؤاد. ۵ - أخرج الصدوق عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى جواب سؤال [صفحه ۳۸۷] شخص عن رؤية الله يوم القيامة فقال فى ذيل الجواب": وليستالرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون [" ۶۴۳] . ثم إن للمحدث الأكبر الشيخ الصدوق (۳۰۶ - ۳۸۱ ه) الذى طاف البلاد شرقا وغربا وجمع أحاديث الرسول وعترته، كلاما فى الرؤية القلبية وحكى أن محدثين كبيرين من محدثى الشيعة كأحمد بن محمد بن عيسى القمى (المتوفى بعد سنة ۲۸۰ ه) ومحمد بن أحمد بن يحيى رواها فى جامعهما ولكن لم ينقلها فى كتاب التوحيد يقول: والأخبار التى رويت فى هذا المعنى وأخرجها مشايخنا - رضى الله عنهم - فى مصنفاتهم عندى صحيحة وأنا تركت إيرادها فى هذا الباب خشية أنيقرأها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عز وجل وهو لا يعلم [۶۴۴] . ثم إن شيخنا الصدوق فسر الرؤية القلبية بما يلى ": ومعنى الرؤية الواردة فى الأخبار: العلم، وذلك إن الدنيا دار شكوك وارتياب وخطرات فإذا كان يوم القيامة كشف للعباد من آيات الله وأموره فى ثوابه وعقابه، ما يزول به الشكوك، وتعلم حقيقة قدرة الله عز وجل وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل (" لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم...) (ق - ۲۲) فمعنى ما روى فى الحديث أنه عز وجل يرى أى يعلم علما يقينيا كقوله عز وجل: (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل) (الفرقان - ۴۵) وقوله: (ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه) (البقرة - ۲۵۸) وقوله: (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل) (الفيل - ۱)وأشباه ذلك من رؤية القلب وليست من رؤية العين [۶۴۵] . [صفحه ۳۸۸] هذه مسألة رؤية الله، وهذه أقوال الأمة فيها، وهذا خلافهم الممتد من العصور الأولى إلى عصرنا هذا، وهى مسألة كلامية اختلفت فيها أنظار الباحثين ولكل دليله وبرهانه والثانى إنما ينفى لاستلزامه الجهة والتجسيم والتشبيه - مضافا إلى تضافر الآيات على نفيها بدلالات مختلفة، والمثبت إنما يثبتها اغترارا ببعض الظواهر والروايات الواردة فى الصحاح. ولكن ليس لكل من الطائفتين تكفير الأخرى لأن النافى يستند إلى الدلائل المشرقة التى تقنع كل من نظر إليها بلا نظر مسبق وقول المثبت وإن كان يستلزم الجهة التجسيم، لكنه يقول بها مع التبرى عن تواليها، متحصنا بقوله ": بلا كيف " فتكون المسألة مسألة كلامية كسائر المسائل الكلامية. غير أن مفتى السعودية عبد العزيز بن باز غلا فى الموضوع وذلك فى الفتوى الصادرة فى ۸ / ۱۴۰۷ المرقم ۷۱۷ / ۲ جوابا على سؤال وجهه عبد الله بن عبد الرحمن يتعلق بجواز الاقتداء والائتمام بمن لا يعتقد بمسألة الرؤية فى يوم القيامة فأفتى: بأن من ينكر رؤية الله سبحانه وتعالى فى الآخرة لا يصلى خلفه، وهو كافر عند أهل السنة والجماعة، وأضاف أنه قد بحث هذا الموضوع مع مفتى الأباضية فى عمان: الشيخ أحمد الخليلى فاعترف بأنه لا يؤمن برؤية الله فى الآخرة، ويعتقد أن القرآن مخلوق، واستدل لذلك بما ذكره ابن القيم فى كتابه " حادى الأرواح " ذكر الطبرى وغيره أنه قيل لمالك: إن قوما يزعمون أن الله لا يرى يوم القيامة فقال مالك - رحمه الله -: السيف السيف. وقال أبو حاتم الرازى: قال أبو صالح كاتب الليث: أملى على عبد العزيز ابن سلمة الماجشون رسالة عما جحدت الجهمية فقال: لم يزل يملى لهم الشيطان حتى جحدوا قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة -

إلى ربها ناظرة). وذكر ابن أبى حاتم عن الأوزاعى أنه قال: إنى لأرجو أن يحجب الله عز [صفحه ۳۸۹] وجل جهما وأصحابه عن أفضل ثوابه، الذى وعده أولياءه حين يقول: (وجوه يومئذ ناضرة - إلى ربها ناظرة). إلى أن نقل عن أحمد بن حنبل وقيل له فى رجل يحدث بحديث عن رجل عن أبى العواطف أن الله لا يرى فى الآخرة فقال: لعن الله من يحدث بهذا الحديث اليوم، ثم قال: أخزى الله هذا. وقال أبو بكر المروزى: من زعم أن الله لا يرى فى الآخرة فقد كفر، وقال: من لم يؤمن بالرؤية فهو جهمى، والجهمى كافر، وقال إبراهيم بن زياد الصائغ: سمعت أحمد بن حنبل يقول: الرؤية من كذب بها فهو زنديق، وقال: من زعم أن الله لا يرى فقد كفر بالله، وكذب بالقرآن، ورد على الله أمره، يستتاب فإن تاب وإلا قتل....

تحليل لهذه الفتيا

۱ - إن هذه الفتوى لا تصدر عمن يجمع بين الرواية والدراية، وإنما هى من متفرعات القول بأن الله مستقر على عرشه فوق السماوات، وأنه ينزل فى آخر كل ليلة نزول الخطيب عن درجات منبره [۶۴۶] ، وأن العرش تحته سبحانه يئط أطيط الرحل تحت الراكب [۶۴۷] ويفتخر بتلك العقيدة ابن زفيل فى قصيدته النونية ويقول: بل عطلوا منه السماوات العلى++ والعرش أخلوه من الرحمان [۶۴۸] . ومثل تلك العقيدة تنتج أن الله تعالى يرى كالبدر يوم القيامة، والرؤية لا تنفك عن الجهة والمكان، تعالى عن ذلك كله. [صفحه ۳۹۰] ۲ - إن النبى الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يقبل إسلام من شهد بوحدانيته سبحانه ورسالة النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم ير أن النبى الأكرم يأخذ الإقرار بما وراء ذلك، مثل رؤية الله وما شابهه، وهذا هو البخارى يروى فى صحيحه ": إن الإسلام بنى على خمس وليس فيه شئ من الإقرار بالرؤية، وهل النبى ترك ما هو مقوم الإيمان والإسلام. " ۳ - إن الرؤية مسألة اجتهادية تضاربت فيها أقوال الباحثين من المتكلمين والمفسرين، وكل طائفة تمسكت بلفيف من الآيات، فتمسك المثبت بقوله سبحانه: (إلى ربها ناظرة) وتمسك النافى بقوله سبحانه: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير). فكيف يكون إنكار النافى ردا للقرآن، ولا يكون إثبات المثبت ردا له؟ فإذا جاز التأويل لطائفة لما يكون مخالفا لعقيدته، فكيف لا يسوغ لطائفة أخرى؟ وليست رؤية الله يوم القيامة من الأمور الضرورية التى يلازم إنكارها إنكار الرسالة ولا إنكار القرآن، بل كل طائفة تقبل برحابة صدر المصدرين الرئيسيين أعنى الكتاب والسنة، ولكن يناقش فى دلالتهما على ما تدعيه الطائفة الأخرى، أو تناقش سند الرواية وتقول: إن القول بالرؤية عقيدة موروثة من اليهود والنصارى، أعداء الدين، وقد دسوا هذه الروايات بين أحاديث المسلمين، فلم تزل مسلمة اليهود والنصارى يتحينون الفرص لتفريق كلمة المسلمين وتشويه تعاليم هذا الدين، حتى تذرعوا بعد وفاة النبى بشتى الوسائل إلى بذر بذور الفساد، فأدخلوا فى الدين الحنيف ما نسجته أوهام الأحبار والرهبان. ۴ - إن الاعتقاد بشئ من الأمور من الظواهر الروحية لا تنشأ جذوره فى النفس إلا بعد تحقق مبادئ ومقدمات توجد العقيدة، فما معنى قول من يقول فى مقابل المنكر للرؤية: السيف السيف، بدل أن يقول: الدراسة الدراسة، الحوار [صفحه ۳۹۱] الحوار. أليس شعار " السيف السيف " ينم عن طبيعة قاسية، ونفسية خالية من الرحمة والسماحة؟ وأنا أجل إمام دار الهجرة عن هذه الكلمة. ۵ - إن مفتى الديار النجدية لم يعتمد إلا على نقول وفتاوى ذكرها ابن القيم فى كتابه " حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح " دون أن يرجع إلى تفسير الآيات واحدة واحدة، أو يناقش المسألة فى ضوء السنة. فما أرخص مهمة الإفتاء ومؤهلات المفتى فى هذه الديار، حيث يكتفى فى تكفير نصف الأمة بالرجوع إلى كتاب ابن القيم فقط. وفى الختام، إن ما نقله عن ابن القيم يعرب عن جهله المطبق فى مسألة الرؤية، فإن نفى الرؤية شعار أئمة أهل البيت، وشعار الإمام أمير المؤمنين على (عليه السلام) فى خطبه، وكلمه قبل أن يتولد الجهم وأذنابه، ولأجل ذلك اشتهر ": العدل والتنزيه علويان، والجبر والتشبيه أمويان. [" صفحه ۳۹۳]

خاتمة المطاف الآن حصحص الحق

لقد تجلت الحقيقة بأجلى مظاهرها وهى أصفى من أن تكدر صفوها الشبه، ومن قرأ فصول هذا الكتاب وكان على أهبة اصطياد الواقع لوقف على أن الحق مع نفاة الرؤية، وأنه ليس للمثبتين دليل لا عقلى ولا نقلى، أما العقل فهو على جانب الخلاف من القول بالرؤية فلا يجتمع التنزيه من الجهة، مع القول بالرؤية، كما لا ـ تنفك الإحاطة بالرب بعضا أو كلا عن القول بها. وأما النقل فليس إلا ظهورات بدئية تزول بعد التأمل. غير أنه هناك مطالب متفرقة لا يجمعها فصل واحد نشير إليها، وأحببت أن أفصلها عما مضى من البحث فى صميم المسألة. الأول: إن أكثر من طرح مسألة الرؤية فإنما بحث عنها بدافع روحى وهو إثبات عقيدته والتركيز على نحلة طائفته، ولذلك ربما انتهى البحث والدراسة منهم إلى الخروج عن الأدب الإسلامى. وهذا هو العلامة الزمخشرى يشبه أهل الحديث والحنابلة القائلين بالرؤية بما فى شعره ويقول: لجماعة سموا هواهم سنة++ وجماعة حمر لعمرى موكفة قد شبهوه بخلقه وتخوفوا++ شنع الورى وتستروا بالبلكفة [۶۴۹] . [صفحه ۳۹۴] إن ما ذكره فى البيت الثانى وإن كان حقا، فإن القول بالرؤية لا ينفك عن التجسيم والتشبيه والقول بأنه جسم بلا كيف، أو أنه يرى بلا كيف مهزلة لا قيمة لها لما عرفت من أن الكيفية محققة لمفهوم الرؤية بالبصر كما أنها محققة لمفهوم اليد والرجل، فاليد بالمعنى اللغوى بلا كيفية أشبه بأسد لا رأس له ولا بطن ولا ذنب. ولكن بيته الأول لا يناسب أدب الزمخشرى الذى تربى فى أحضان الإسلام والمسلمين وخالط القرآن جسمه وروحه. ولما أثار هذا الشعر حفيظة الأشاعرة وأهل الحديث قابلوه بمثل ما قال، فقد قال أحمد ابن المنير الإسكندرى فى حاشيته على الكشاف باسم الانتصاف: وجماعة كفروا برؤية ربهم++ حقا ووعد الله ما لن يخلفه وتلقبوا عدلية قلنا أجل++ عدلوا بربهم فحسبهم سفه وتلقبوا الناجين كلا أنهم++ إن لم يكونوا فى لظى فعلى شفه إن البادى وإن كان أظلم، ولكنهما كليهما خرجا عن مقتضى الأدب الإسلامى، فالمسلم ما دام على حجة على عقيدته ولم يكن مقصرا فى سلوكها لا يحكم عليه بشىء من الكفر والفسق ولا العقاب ولا العذاب. وقد نصره تاج الدين السبكى بقوله: عجبا لقوم ظالمين تلقبوا++ بالعدل ما فيهم لعمرى معرفة قد جاءهم من حيث لا يدرونه++ تعطيل ذات الله مع نفى الصفة وتلقبوا عدلية قلنا نعم++ عدلوا بربهم فحسبهم سفه [۶۵۰] . [صفحه ۳۹۵] فيا لله ماذا يعنى تاج الدين السبكى من قوله ": تعطيل ذات الله مع نفى الصفة "فإن أحدا من المسلمين لا ـ يعطل الذات عن الوصف بالعلم والقدرة والحياة والسمع. نعم إن عنى من تعطيل الذات نفى وصفه سبحانه بالأوصاف الخبرية بمعانيها اللغوية كاليد والرجل والنزول ووضع القدم فى الجحيم، فإن هذا ليس تعطيلا بل مرجعه إلى التنزيه مع عدم التعطيل بجعلها كناية عن المعانى الأخر، تبعا لأسلوب الفصحاء والبلغاء والذكر الحكيم، كلام فصيح وبليغ، ليس فوقه شئ فلا يعد مثل ذلك تعطيلا. نعم، من يحاول وصفه سبحانه بهذه الصفات بمعانيها اللغوية، ويقول: إن لله تبارك وتعالى يدا ورجلا ونزولا وحركة بالمعنى الحقيقى ولكن لا تعرف كيفيتها، يحاول الجمع بين المتضادين فإن مقتضى الحمل على المعانى اللغوية سيادة تلك المعانى على موردها و مقتضى نفى الكيفية نفى معانيها اللغوية، فكيف يعدون أنفسهم من المثبتين وأهل التنزيه من المعطلة. ولا يقاس ذلك بوصفه سبحانه بالعلم والقدرة مع عدم العلم بالكيفية، لأن الكيفية فيهما ليست مقومة لواقعهما، فالعلم بمعنى انكشاف الواقع، وأما كونه عرضا أو جوهرا، حالا أو محلا، فليست مقومة لمفهومه حتى يرجع نفى الكيفية إلى نفى واقع العلم، وهذا بخلاف اليد فإنها بلا ـ كيفية ليست يدا لغة. وأظن أنه لو انعقد مؤتمر علمى فى جو هادئ واستعدت الطائفتان للتأمل فى براهين النفاة لقل الخلاف وتقاربت الطائفتان. نعم إن خلافا دام قرونا لا ينتفى بأسبوع أو شهر أو بعقد مؤتمر أو مؤتمرين، ولكن الرجاء تقريب الخطى وعدم تكفير إحدى الطائفتين الطائفة الأخرى. أوليس الأولى لنا ألا نقسم رحمة ربنا وعذابه وجحيمه بيننا كما قسمه الإسكندرى فى تعليقته على الكشاف ونتركه إلى الله سبحانه فهو أعلم بمن فى لظى [صفحه ۳۹۶] أو شفه منه أو قريب من الجنة: (أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمت ربك خير مما يجمعون) (الزخرف - ۳۲). الثانى: إن أكثر الباحثين فى الرؤية يبحثون فى مفهوم الرؤية لغة ويحشدون كلمات أهل اللغة من القدامى والجدد، كما أنهم يبحثون فى واقع الرؤية علميا وهل هى بسقوط الشعاع من العين على الأشياء أو بالعكس، مع إنا فى غنى عن هذه المباحث، إذ ليس البحث فى المقام عن لغة الرؤية ولا فى واقعها العلمى، وإنما البحث فى أمر اختلفت فيه كلمة الأمة، لا هو

رؤيـة الله تعـالى بـالعين فى الـدنيا والآخرة، وليس البحث فى هـذا الإطار متوقفا على دراسـة مفهوم الرؤيـة وواقعها وليس مفهومها أمرا مبهما حتى نسـتمد فى تفسيرها من كتب اللغة. وإن شئت قلت: إن البحث كلامى مركز على إمكان رؤية الله بالعين فى الآخرة. نعم من أراد الاسـتدلال على الجواز ببعض الأحاديث الماضيـة من أنكم سترون ربكم يوم القيامـة... وشـككنا فى معنى الرؤية كان البحث عن مفهومها أمرا صحيحا، وقد سبق منا أن محل النزاع هو إمكان الرؤية بالعين التى نرى بها الأشياء فى الدنيا، وأما الرؤية بحاسة خامسة أو بالقلب أو بالرؤيا فليس مطروحا فى المقام، ولذلك اسـتغنينا عن نقل كلمات أصـحاب المعاجم كالعين للخليل، والجمهرة لابن دريد، والمقـاييس لابن فـارس، واللسـان لابن منظور، والقـاموس للفيروزآبـادى وغيرهم. الثـالث: لقـد أخـذنا على عاتقنـا التمسك بالأدب الإسـلامى فى الدراسـة والتحليل، ولكن رب حـديث يسـمعه من آخر ربما يجر إلى القسوة أو التجرأ على المقابل، وبـدورى لما كنت أتفحص الكتب والتفاسير حول المسألة رأيت أمورا من [صـفحه ۳۹۷] بعض المثبتين أشـبه بالمهزلة، مع أن القائل يعد من المفسرين الكبـار ويكـال له بصـاع كبير، وإن كنت فى ريب ممـا قلنـا فاسـتمع إلى قول الآلوسـى: قال: روى الـدارقطنى وغيره عن أنس من قوله (صـلى الله عليه وآله وسـلم): رأيت ربى فى أحسن صورة. ومن الناس من حملها على الرؤيـة المناميـة، وإذا صـح هـذا الحمل فأنا ولله الحمـد قـد رأيت ربى منامـا ثلاـث مرات، وكانت المرة الثالثـة عام ۱۲۴۶ رأيته جـل شـأنه وله من النور مـا له متوجها جهـة المشـرق، وكلمنى بكلمـات أنسـيتها حين اسـتيقظت، ورأيت مرة فى منـام طويـل كـأنى فى الجنـة بين يـديه تعـالى وبينى وبينه سترحبيـك بلؤلؤ مختلف ألوانه، فأمر سبحانه أن يذهب بى إلى مقام عيسى (عليه السلام) ثم إلى مقام محمد (صلى الله عليهوآله وسلم) فذهب بى إليها فرأيت ما رأيت ولله تعالى الفضل والمنة [۶۵۱] . نحن لا نعلق على كلامه بشئ سوى أنها إما كانت أضغاث أحلام ليس لها مسحة من الحقيقـة ولا لمسـة من الواقع، أو أنها كانت صور تفكير الرجل فى يومه ونهاره حول تلك المسألة العقائدية فخرج المخزون فى نفسـه إلى صـفحات ذهنه فى المنـام. أمـا آن للواعين من الأمـة أن ينزهوا كتبهم من هـذه الخرافـات حتى لاـ يتخـذها المـادى الغاشم ذريعة للسـخرية والتهكم على الـدين وأهله. الرابع: إن النـافين للرؤيـة يركزون على الروايـات المثبتـة حسب ادعائهم ولكنهم لا يركزون على الروايـات النافيـة، فـإن هـذه الروايـات من غير فرق بين المثبتـة والنافيـة وإن كانت روايات آحاد لا تفيـد علما فى مجال العقائـد ولكن مقتضـى الإنصاف الإدلاء بالروايـة المخالفـة أيضا، وإليك بعض ما ورد فى هـذا المضـمار: ۱ - روى البخـارى فى تفسـير قوله: (ومن دونهما جنتان) عن عبد الله بن [صفحه ۳۹۸] قيس أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال ": جنتان من فضة آنيتهما، وجنتان من ذهب آنيتهما، وما فيها وما بين القوم وبين أن ينظروا إلا رداءالكبرياء على وجهه فى جنـة عـدن [" ۶۵۲] . ۲ - روى مسلم عن أبى ذر قـال: سـألت رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسـلم): هل رأيت ربك؟ قال ": نور أنا أراه ["؟ ۶۵۳] ودلالـة الحديث على إنكار الرؤية واضـحة، فإن الرسول ينكر الرؤية بأنه سبحانه ليس نورا حتى أراه. نعم رواه مسلم بصورة أخرى أيضا، روى عن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبى ذر: لو رأيت رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسلم) لسألته فقال: عن أى شئ كنت تسأله؟ قال: كنت أسأله هل رأيت ربك؟ قال أبو ذر: قد سألت فقال ":رأيت نورا [" ۶۵۴] . ولعل المراد ما رأيت سبحانه وإنما رأيت حجابه كما فى الحديث التالى. ۳ - روى مسـلم عن أبى موسـى قال: قام فينا رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسلم) بخمس كلمات فقال: إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغى له أن ينام يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور، وفى رواية أبى بكر.. النار لو كشـفه لأحرقت سـبحاتوجهه ما انتهى إليه بصـره من خلقه [۶۵۵] . ۴ - روى الطبرى فى تفسـير قوله سـبحانه حاكيا على لسان موسـى (عليه السلام) عن ابن عباس قال: يقول: أنا أول من يؤمن أنه لا يراك شئ منخلقك [۶۵۶] . نعم من لا يروقه قول ابن عباس من الرواة نقله وذيله بقوله: يعنى فى الدنيا، وهذا تأويل للرواية. [صـفحه ۳۹۹] ۵ - روى الطبرى فى تفسير قوله: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)عن قتادة أنه قال: (لا تـدركه الأبصار...) وهو أعظم من أن تـدركه الأبصار [۶۵۷] . ۶ - روى مسـروق قال: قلت لعائشة: يا أم المؤمنين هـل رأى محمـد ربه؟ فقالت: سـبحانه الله لقـد قف شـعرى مما قلت، ثم قرأت: (لا تـدركه الأبصار وهويـدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) [۶۵۸] . ۷ - روى الشـعبى قال: قالت عائشـة: من قال إن أحـدا رأى ربه فقـد أعظمالفريـة على الله، قال الله: (لا تدركه

الأبصار وهو يدرك الأبصار) [۶۵۹] . وأضاف الطبرى وقال: قال قائل: هـذه المقالة معنى الإدراك فى هذاالموضع هو الرؤية وأنكروا أن يكون الله ليرى بالأبصار فى الدنيا والآخرة [۶۶۰] . ويظهر من الطبرى أن القائلين بالرؤية حاولوا منذ زمن قديم على تأويل لفظ الإدراك فى الآية بالإحاطة. فقد نقل عن عطية العوفى أنهم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره يحيط بهم فذلك قوله: (لا تدركهاالأبصار) [۶۶۱] . وأنا أجل عطية العوفى تلميذ ابن عباس وجابر بن عبد الله الأنصارى عن هذا التفسير الذى لا يوجد له أصل فى اللغة، وهذه الكلمة الدارجة بين أهل الرجال فى أصحاب الرسول، يقولون: أدرك رسول الله أو لم يدركه، فلا يراد من الأول أنه واكب حياته منذ بعثته حتى رحيله، بل يراد منه أنه رآه مرة أو مرتين، أو أياما قلائل، وربما يقال: إنه أدرك رسول الله وهو صبى فيعدونه من الصحابة. الخامس: إن للإمام عبده وتلميذه صاحب المنار كلمات حول الرؤية قد [صفحه ۴۰۰] حاول الإخلاص فى جمع كلمة المسلمين، من أراد فليرجع إلى تفسيره [۶۶۲] ، وله كلام فى تفسير قوله (صلى الله عليه وآله وسلم "): لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه. " قال: والمعنى أن النور العظيم هو الحجاب الذى يحول بينه وبين خلقه وهو بقوته وعظمته ملتهب كالنار، ولذلك رأى موسى (عليه السلام) عند ابتداء الوحى نارا فى شجرة توجه همه كله إليها فنودى الوحى من ورائها، وفى التوراة أن الجبل كان فى وقت تكليم الرب لموسى (عليه السلام) وإيتائه الألواح مغطى بالسحاب. ورأى النبى الخاتم الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) ليلة المعراج نورا من غير نار وربما كان هذا أعلى، ولكنه كان حجابا دون الرؤية أيضا، فقد سأله أبو ذر (رض) وقال: هل رأيت ربك؟ فقال ": نور، أنا أراه "؟ وفى رواية أخرى ": رأيت نورا " ومعناها معا رأيت نورا منعنى من رؤيته لا أنه تعالى نور، وأنه لذلك لا يرى، وهذا يتلاقى ويتفق مع قوله ": حجابه نور " ولذلك جعلنا أحاديث النور شاهدا واحدا فى موضوعنا، وهى تدل على عدم رؤية ذات الله عز وجلوامتناعها [۶۶۳] . السادس: إن القائلين بالرؤية على فرقتين، فرقة تعتمد على الأدلة العقلية دون السمعية، وفرقة أخرى على العكس. فمن الأولى سيف الدين الآمدى (۵۵۱ – ۶۳۱) يقول: لسنا نعتمد فى هذه المسألة على غير المسلك العقلى إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية وهيمما يتقاصر عن إفادات القطع واليقين، فلا يذكر إلا على سبيل التقريب [۶۶۴] . ومن الثانية، الرازى فى غير واحد من كتبه فقال: إن العمدة فى جواز الرؤية [صفحه ۴۰۱] ووقوعها هو السمع وعليه الشهرستانى فى نهاية الإقدام [۶۶۵] . والحق أن من حاول إثبات الرؤية بالدليل العقلى فقد حرم عن نيل مرامه، فإن الأدلة العقلية التى أقامتها الأشاعرة فى غاية الوهن، فإنهم استدلوا على الجواز بوجهين: أحدهما: يرجع إلى الجانب السلبى وأنه لا يترتب على القول بالرؤية شئ محال، والآخر: يرجع إلى الجانب الإيجابى وهو أن مصحح الرؤيةفى الأشياء هو الوجود، وهو مشترك بين الخالق والمخلوق [۶۶۶] . أظن أن كل من له أدنى معرفة بالمسائل العقلية يدرك ضعف الاستدلال، إذ كيف لا يترتب على الرؤية بالعين تشبيه وتجسيم، مع أن الرؤية بالمعنى الحقيقى لا تنفك عن الجهة للمرئى، مضافا إلى أن واقع الرؤية عبارة عن انعكاس الأشعة على الأشياء، فإثبات الرؤية بلا هذه اللوازم نفى لموضوعها وأوضح ضعفا ما ذكره من أن المجوز للرؤية هو الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن، إذ المجوز ليس الوجود بلا قيد، بشهادة أن النفسيات كالحسد والبخل والعشق والفرح لا ترى بالعين ورؤيتها بغيرها كحضورها عند النفس خارج عن محط البحث، بل المصحح هو الوجود الواقع فى إطار الجهة وطرفا للإضافة بين العين وطرفا للإضافة بين البصر والمبصر، ومثل ذلك يساوى الوجود الإمكانى المادى. ولضعف هذا النوع من الاستدلال نرى أن الشريف الجرجانى بعدما أطال البحث حول البرهان العقلى قال: إن التعويل فى هذه المسألة على الدليل العقلى متعذر فلنذهب إلى ما ذهب إليه الشيخ أبو منصور الماتريدى منالتمسك بالظواهر النقلية [۶۶۷] . [صفحه ۴۰۲] السابع: إن المنكرين للرؤية يفسرون قوله سبحانه: (إلى ربها ناظرة) (القيامة – ۲۳) بالانتظار وكلامهم حق فى الجملة، لكن أغلب من يذكر هذا التفسير لا يفرق بين المعنى الاستعمالى والمعنى الجدى. وقد عرفت أن المعنى الاستعمالى غير المعنى الجدى فقد أريد من الجملة حسب الاستعمال الرؤية وأريد الانتظار منها جدا، فمثلا نقول: إنى أنظر إلى الله ثم إليك، فالمعنى الابتدائى هو الرؤية ولكن المعنى الجدى هو الانتظار. وهناك خلط آخر فى كلامهم حيث لا يفرقون بين النظر المستعمل المتعدى ب " إلى " والمتعدى بنفسه، فلذلك يستدلون على أن الناظر فى الآية بمعنى الانتظار

بقوله تعالى: (ما ينظرون إلا صيحة واحدة) (يس – ۴۹) وقوله: (هل ينظرون إلا تأويله) (الأعراف – ۵۳) وقوله: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) (البقرة – ۲۱۰) مع أن الاستشهاد فى غير محله، لأن كون اللفظة بمعنى الانتظار فيما إذا تعدت بنفسها غير منكر وإنما البحث فيما إذا كانت متعدية ب " إلى " فعلى ذلك يجب التركيز فى إثبات كونها بمعنى الانتظار على الآيات والأشعار التى استعملت وتعدت ب " إلى " وأريد بها الانتظار. الثامن: يقع بعض السطحيين فى تفسير المقطع الأول من آيات سورة" النجم (" ۱ – ۱۸) فى خطأين: خطأ فى إثبات الجهة لله سبحانه، وخطأ فى إثبات الرؤية للنبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وإليك الآيات، ثم الإشارة إلى مواضع الاشتباه، قال سبحانه: (والنجم إذا هوى – ما ضل صاحبكم وما غوى – وما ينطق عن الهوى – إن هو إلا وحى يوحى – علمه شديد القوى – ذو مرة فاستوى – وهو بالأفق الأعلى – ثم دنا فتدلى – فكان قاب قوسين أو أدنى – فأوحى إلى عبده ما أوحى – ما كذب الفؤاد ما رأى – أفتمرونه على ما يرى – ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى – عندها جنة المأوى – إذ يغشى السدرة ما يغشى – ما [صفحه ۴۰۳] زاغ البصر وما طغى – لقد رأى من آيات ربه الكبرى) (النجم: ۱ – ۱۸). إن الجمل التالية: (علمه شديد القوى) إلى قوله: (فأوحى إلى عبده ما أوحى) تؤكد على اقتراب النبى من جبرئيل، أقرب ما يكون منه، على بعد ما بين القوسين أو أدنى وهو تعبير عن منتهى القرب، والضمائر كلها إلا المجرور فى (إلى عبده) يرجع إلى جبرئيل الذى كنى عنه ب (شديد القوى) وأين هو من قربه (صلى الله عليه وآله وسلم) منه سبحانه. ومن التفسير الخاطئ، هو إرجاع الضمير فى قوله: (ثم دنا فتدلى) إلى النبى وتفسير الآية بقرب النبى من الله على أقرب ما يمكن، وبالتالى تصور أن لله جهة وقربا وبعدا وبذلك يتضح خطأ من فسر الآية على نحو أثبت لله جهة وقربا. إن المرئى فى قوله: (ما كذب الفؤاد ما رأى) حسب الآيات المتقدمة هو الأفق الأعلى، والدنو والتدلى والوحى، وحسب الآية اللاحقة هو آيات الرب حيث قال: (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) ومن تلك الآيات هو جبرئيل الذى هو (شديد القوى) وأين الآية من الدلالة على رؤية النبى ربه. ومن التفسير الخاطئ، جعل المرئى فى قوله: (ما رأى) هو الرب ومن حسن الحظ أن السنة أيضا تفسر الآية برؤية جبرئيل. عن مسروق قال: كنت متكئا عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمدا (صلى الله عليه وآله وسلم) رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكئا فجلست فقلت: يا أم المؤمنين أنظرينى ولا تعجلينى ألم يقل الله عز وجل: (ولقد رآه بالأفق [صفحه ۴۰۴] المبين) [۶۶۸] و (ولقد رآه نزلة أخرى)؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال ": إنما هو جبريل لم أره على صورته التى خلق عليها غير هاتين المرتين رأيته منهبطا من السماء سادا عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض" فقالت: أولم تسمع أن الله يقول: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) [۶۶۹] أو لم تسمع أن الله يقول: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه على حكيم) [۶۷۰] قالت: ومن زعم أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كتم شيئا من كتاب الله فقد أعظم على الله الفرية والله يقول: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) [۶۷۱] قالت: ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غد فقد أعظم على اللهالفرية والله يقول: (قل لا يعلم من فى السماوات والأرض الغيب إلا الله) [۶۷۲] . [۶۷۳] التاسع: إن للشيخ الجصاص الحنفى (م ۳۷۰) كلاما رائعا فى تفسير قوله سبحانه: (لا تدركه الأبصار) وقد فسر الروايات الدالة على الرؤية بالعلم الضرورى الذى لا يشوبه شبهة ولا تعرض فيه الشكوك، ولأجل إيقاف القارئ على كلام ذلك المفسر الكبير الذى هو من السلف الصالح نذكر نص كلامه، قال: قوله تعالى: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) يقال: إن الإدراك أصله اللحوق، نحو قولك: أدرك زمان المنصور، وأدرك أبا حنيفة، وأدرك الطعام، أى [صفحه ۴۰۵] لحق حال النضج وأدرك الزرع والثمرة، وأدرك الغلام إذا لحق حال الرجال، وإدراك البصر للشئ لحوقه له برؤيته إياه، لأنه لا خلاف بين أهل اللغة أن قول القائل أدركت ببصرى شخصا معناه رأيته ببصرى ولا يجوز أن يكون الإدراك الإحاطة، لأن البيت محيط بما فيه وليس مدركا له فقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) معناه لا تراه الأبصار وهذا بمدح ينفى رؤية الأبصار كقوله تعالى: (لا تأخذه سنة ولا نوم) [۶۷۴] وما تمدح الله بنفيه عن نفسه فإن إثبات ضده ذم ونقص فغير جائز إثبات نقيضه

بحال كما لو بطل استحقاق الصفة ب (لا تأخذه سنة ولا نوم) لم يبطل إلا إلى صفة نقص، فلما تمدح بنفى رؤية البصر عنه لم يجز إثبات ضده ونقيضه بحال، إذ كان فيه إثبات صفة نقص. ولا يجوز أن يكون مخصوصا بقوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة - إلى ربها ناظرة) [۶۷۵] لأن النظر محتمل لمعان منه انتظار الثواب كما روى عن جماعة من السلف، فلما كان ذلك محتملا للتأويل لم يجز الاعتراض عليه بما لا مساغ للتأويل فيه، والأخبار المروية فى الرؤية إنما المراد بها العلم لو صحت وهو علم الضرورة الذى لا تشوبه شبهة ولا تعرض فيه الشكوك، لأن الرؤية بمعنى العلممشهورة فى اللغة [۶۷۶] . العاشر: إن من كتب حول الرؤية من إخواننا أهل السنة - من غير فرق بين النافى والمثبت - فقد دق كل باب، ورجع إلى كل صحابى وتابعى، ومتكلم و فيلسوف، ولكن لم يدق باب أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أحد الثقلين اللذين تركهما النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) لهداية الأمة وفى مقدمتهم الإمام على (عليه السلام) باب علم النبى وأقضى [صفحه ۴۰۶] الأمة، فقد طفحت خطبه التوحيدية بتنزيهه سبحانه عن رائحة التجسيم وشوب الجهة، وإمكان الرؤية، فبلغ رسالات الله التى تعلمها فى أحضان النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بأبلغ بيان. ولو ذهبت العدلية كالمعتزلة والإمامية إلى امتناع الرؤية فقد أخذت منه، وتعلمت من منهجه فبلغت الغاية فى التنزيه حسب إرشاداته، كما صرح بذلك غير واحد من أئمة العدلية، وقد ذكرنا بعض خطبه فيما مضى، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى خطبه (عليه السلام) فى نهج البلاغة وإلى كلمات أبنائه الطاهرين فى كتاب التوحيد للشيخ الصدوق. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين جعفر السبحانى قم - مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) ليلة ۲۶ من شهر محرم الحرام من شهور عام ۱۴۱۶ ه

پاورقی

[۱] النجاشى: الرجال: رقم الترجمة ۱۰۴۴.

[۲] الطبرسى: مجمع البيان: ۲ / ۳۸۹.

[۳] المصدر نفسه: ۳۱۵.

[۴] الشاطبى (أبو إسحاق): الإعتصام: ۲ / ۶۱.

[۵] الطبرى: التفسير: ۱۰ / ۸۰ - ۸۱.

[۶] الإمام أحمد: المسند: ۳ / ۳۱۰، طبع بيروت، دار الفكر.

[۷] الإمام أحمد: المسند: ۳۷۱.

[۸] المصدر نفسه: ۴ / ۱۲۶ ولاحظ أيضا ص ۱۲۷ ولاحظ البحار: ۲ / ۲۶۳ فقد جاءت فيها نفسالنصوص وفى ذيلها ": وكل ضلالة فى النار."

[۹] ابن ماجة القزوينى: السنن: ۱ الباب السابع الحديث ۴۵، ط بيروت دار إحياء التراث العربيعام ۱۳۹۵.]

[۱۰] ابن الأثير: جامع الأصول: ۵ الفصل الخامس، الخطبة رقم ۳۹۷۴.

[۱۱] ابن الأثير: جامع الأصول: ۵ الفصل الخامس الخطبة رقم ۳۹۷۴.

[۱۲] ابن ماجة القزوينى: السنن: ۱ / ۱۹.

[۱۳] مسلم: الصحيح: ۵ / ۱۳۳ كتاب الأقضية الباب ۸، ومسند أحمد: ۶ / ۲۷۰.

[۱۴] الشاطبى (أبو إسحاق): الإعتصام: ۱ / ۶۸.

[۱۵] مسلم: الصحيح: ۸ / ۶۲ كتاب العلم، ورواه البخارى فى الصحيح الجزء ۹، كتاب الإعتصامبالكتاب والسنة.

[۱۶] مسلم: الصحيح: ۸ / ۶۱، كتاب العلم.

[۱۷] المصدر نفسه: ۵ / ۲۰۶، كتاب الإمارة.

[۱۸] مالك: الموطأ، كتاب الطهارة باب جامع الوضوء، الحديث ۳۰، مسلم: الصحيح: ۱ / ۱۵۰، كتاب الطهارة.

[۱۹] الكلينى: الكافى: ۱ / ۵۴ – ۵۵ ح ۲، ۳، ۴، ۱، باب البدع. ولفظ الأخير مطابق لما فى نهجالبلاغة الخطبة: ۵۰، دون الكافى لكونه أتم.

[۲۰] الكلينى: الكافى: ۱ / ۵۴ – ۵۵ ح ۲، ۳، ۴، ۱، باب البدع. ولفظ الأخير مطابق لما فى نهجالبلاغة الخطبة: ۵۰، دون الكافى لكونه أتم.

[۲۱] الكلينى: الكافى: ۱ / ۵۴ – ۵۵ ح ۲، ۳، ۴، ۱، باب البدع. ولفظ الأخير مطابق لما فى نهجالبلاغة الخطبة: ۵۰، دون الكافى لكونه أتم.

[۲۲] الكلينى: الكافى: ۱ / ۵۴ – ۵۵ ح ۲، ۳، ۴، ۱، باب البدع. ولفظ الأخير مطابق لما فى نهجالبلاغة الخطبة: ۵۰، دون الكافى لكونه أتم.

[۲۳] المصدر نفسه: ح ۶.

[۲۴] المصدر نفسه: ۲ / ۳۷۵.

[۲۵] المصدر نفسه: ۲ / ۳۷۵.

[۲۶] المجلسى: البحار: ۲ / ۲۶۴ ح ۱۴ و ۱۵، ولاحظ أيضا: ۳۶ / ۲۸۸ – ۲۸۹.

[۲۷] المجلسى: البحار: ۲ / ۲۶۴ ح ۱۴ و ۱۵، ولاحظ أيضا: ۳۶ / ۲۸۸ – ۲۸۹.

[۲۸] المصدر نفسه: ۸ / ۲۳ الطبعة القديمة.

[۲۹] المجلسى: البحار: ۲ / ۳۰۴ ح ۴۵.

[۳۰] المصدر نفسه: ۲ / ۲۶۱ ح ۳.

[۳۱] الرضى: نهج البلاغة، الخطب ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۷۶.

[۳۲] الرضى: نهج البلاغة، الخطب ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۷۶.

[۳۳] الرضى: نهج البلاغة، الخطب ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۷۶.

[۳۴] المصدر نفسه: قسم الحكم – رقم ۱۲۳.

[۳۵] ابن الأثير: جامع الأصول: ۹ / ۵۶۶، المتقى الهندى: كنز العمال: ۱ / ۲۲۱ ح ۱۱۱۸ ويشتملالأخير على أحاديث لم نذكرها وقد بثها فى الأجزاء التالية من كتابه: ۸، ۱۵، ۷، ۱۱، ۲، ۳ فلاحظ.

[۳۶] ابن الأثير: جامع الأصول: ۹ / ۵۶۶، المتقى الهندى: كنز العمال: ۱ / ۲۲۱ ح ۱۱۱۸ ويشتملالأخير على أحاديث لم نذكرها وقد بثها فى الأجزاء التالية من كتابه: ۸، ۱۵، ۷، ۱۱، ۲، ۳ فلاحظ.

[۳۷] الخليل: ترتيب العين: ۷۲.

[۳۸] ابن فارس: المقاييس: ۱ / ۲۰۹ مادة " بدع."

[۳۹] الراغب: المفردات: ۲۸.

[۴۰] الفيروزآبادى: القاموس: ۳ / ۶.

[۴۱] ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم الحكم: ۱۶۰ طبع الهند.

[۴۲] ابن حجر العسقلانى: فتح البارى: ۵ / ۱۵۶ و ۱۷ / ۹.

[۴۳] ابن حجر العسقلانى: فتح البارى: ۵ / ۱۵۶ و ۱۷ / ۹.

[۴۴] ابن حجر الهيتمى: التبيين بشرح الأربعة: ۲۲۱.

[۴۵] الزركشی: الابداع: ۲۲.

[۴۶] محمد بخيت المصری: أحسن الكلام: ۶.

[۴۷] الشاطبی: الإعتصام: ۱ / ۳۷.

[۴۸] ابن حجر العسقلانی: فتح الباری: ۱۷ / ۱۰.

[۴۹] ابن حزم: الفصل كما فی البدعة، للدكتور عزت: ۱۶۱.

[۵۰] الغزالی: الإحياء: ۲ / ۳ ط الحلبی.

[۵۱] الكشاف لاصطلاحات الفنون كما فی البدعة، للدكتور عزت: ۱۶۲.

[۵۲] ابن الأثير: النهاية: ۱ / ۷۹ وكلامه صريح فی أن النبی لم يصلها جماعة إلا ليالی فتركها، وإن أقامتها جماعة كانت من سنة عمر، إذ للخليفتين – حسب الرواية – حق التسنين الذی يعبر عنهبسنة الصحابی.

[۵۳] الشريف المرتضی: الرسائل: ۳ / ۸۳.

[۵۴] العلامة: المختلف: ۲ / ۱۳۱.

[۵۵] الشهيد الأول: القواعد والفوائد: ۲ / ۱۴۴ – ۱۴۵ القاعدة ۲۰۵ وقد ذكر الأقسام الخمسة غير واحد من الفقهاء منهم القرافی فی الفروق: ۴ / ۲۰۲ – ۲۰۵ وسيوافيك الكلام فی عدم صحة هذاالتقسيم.

[۵۶] الطريحی النجفی: مجمع البحرين: ج ۱، مادة " بدع " لاحظ " ترتيب المجمع."

[۵۷] المجلسی: البحار: ۷۴ / ۲۰۲ – ۲۰۳.

[۵۸] البحرانی (الشيخ يوسف): الحدائق: ۱۰ / ۱۸۰.

[۵۹] الآشتيانی: بحر الفوائد: ۸۰ وتری قريبا من هذه الكلمات فی فرائد الشيخ الأنصاری: ۳۰وفوائد الأصول للمحقق النائينی: ۲ / ۱۳۰.

[۶۰] الآشتيانی: بحر الفوائد: ۸۰ وتری قريبا من هذه الكلمات فی فرائد الشيخ الأنصاری: ۳۰وفوائد الأصول للمحقق النائينی: ۲ / ۱۳۰.

[۶۱] الأمين العاملی (السيد محسن): كشف الارتياب: ۱۴۳.

[۶۲] قد سبقت مصادرها فی الفصل الأول فلاحظ.

[۶۳] قد مضت النصوص فی مواضعها.

[۶۴] لا يخفی أن الإمام الشاطبی يقول فی كلمته هذه بالحسن والقبح العقليين مع أنه خلاف مذهبه،لاحظ الصفحة ۱۱۴ من الإعتصام.

[۶۵] الإمام الشاطبی: الإعتصام: ۱ / ۱۴۱ – ۱۴۲.

[۶۶] لاحظ الفصل الأول، الحديث التاسع.

[۶۷] مضت النصوص فی محلها.

[۶۸] المجلسی: البحار: ۷۴ / ۲۰۲.

[۶۹] مالك بن أنس: الموطأ: ۶۴۸ برقم ۱۶۱۹.

[۷۰] الهدية السنية، الرسالة الثانية: ۵۱.

[۷۱] ابن حجر العسقلانی: فتح الباری فی شرح صحيح البخاری: ۷ / ۶ باب فضائل أصحاب النبی،النووی: شرح صحيح مسلم: ۸ / ۸۴ – ۸۵.

[۷۲] الخليل: العين: ابن منظور: اللسان، مادة " قران."

[۷۳] النووی: شرح صحيح مسلم: ۱۶ / ۸۵.

[۷۴] ابن حجر العسقلانی: فتح الباری فی شرح صحيح البخاری: ۷ / ۴.

[۷۵] السيوطى: تدريب الراوى: ۱ / ۳۲۸.

[۷۶] صائب عبد الحميد: منهج فى الانتماء المذهبى: ۲۸۱.

[۷۷] لاحظ فى الوقوف على هـذه الحوادث المرة، تاريخ الطبرى، تاريخ اليعقوبى، مروج الذهب للمسعودى وتاريخ الكامل للجزرى، والإمامة والسياسة لابن قتيبة إلى غير ذلك من المعاجمالتاريخية المعتبرة.

[۷۸] الرازى: مفاتيح الغيب: ۳ / ۴۲۷ تفسير النيسابورى بهامش تفسير الطبرى: ۶ / ۱۶۵.

[۷۹] ابن الأثير: جامع الأصول: ۱۱ / ۱۲۰ برقم ۷۹۷۳.

[۸۰] ابن الأثير: الكامل: ۲ / ۵۲، الجزرى: أسد الغابة: ۵ / ۹۱ إلى غيرهما من المصادر الكثيرة.

[۸۱] سورة المنافقون: الآيات ۱ – ۸.

[۸۲] التوبة: ۱۰۱.

[۸۳] الأحزاب: ۱۲.

[۸۴] التوبة: ۴۵ – ۴۷.

[۸۵] التوبة: ۱۰۲.

[۸۶] آل عمران: ۱۵۴.

[۸۷] الحجرات: ۱۴.

[۸۸] التوبة: ۶۰.

[۸۹] الأنفال: ۱۶.

[۹۰] الحجرات: ۶.

[۹۱] ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم: ۲۷۶.

[۹۲] ابن تيمية: الفتاوى الكبرى: ۱ / ۱۷۶.

[۹۳] السيد الأمين: كشف الارتياب: ۳۵۷ – ۳۵۸.

[۹۴] الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى: السلفية: ۱۳ – ۱۴.

[۹۵] الدكتور سيد الجميلى: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره.

[۹۶] الشاطبى: الإعتصام: ۱ / ۳۷.

[۹۷] الشاطبى: الإعتصام: ۱ / ۳۲۵.

[۹۸] أحمد بن حنبل: المسند: ۳ / ۳۱۹ و ۳۹۹، لاحظ الفقيه للصدوق: ۲ / ۹۲ الحديث ۲.

[۹۹] الكلينى: الكافى: ۴ / ۱۲۷ ح ۵ باب كراهية الصوم فى السفر.]

[۱۰۰] مالك ابن أنس: الموطأ، كتاب الإيمان والنذور: ۳۱۷ ح ۱۰۲۲.

[۱۰۱] البخارى: الصحيح: ۵ / ۴۱ – ۴۲ باب أيام الجاهلية.

[۱۰۲] الدارمى: السنن: ۲ / ۳۶ كتاب المناسك.

[۱۰۳] القرطبى: الجامع لأحكام القرآن: ۲ / ۳۸۸.

[۱۰۴] أحمد بن حنبل: المسند: ۱ / ۴۹.

[۱۰۵] لاحظ السيرة النبوية لابن هشام، صلح الحديبية: ۲ / ۳۱۶ – ۳۱۷.

[۱۰۶] الكلينى: الكافى: ۱ / ۵۴ ح ۱، باب البدع.

[۱۰۷] ابن أبی الحدید: شرح نهج البلاغة: ۱۹ / ۲۳۵.

[۱۰۸] نهج البلاغة: قسم الحکم: رقم ۲۸۷.

[۱۰۹] القفی: الشئ الذی یؤثر به للضیف.

[۱۱۰] صغاه: میله.

[۱۱۱] کتاب الإشارات: ۳ / ۴۱۹.

[۱۱۲] ابن الأثیر: أسد الغابة: ۱ / ۲۱۶ مادة " تمیم " و ج ۳ / ۴۰۶.

[۱۱۳] ابن هشام: السیرة النبویة: ۲ / ۵۳۷ – ۵۴۳.

[۱۱۴] الدکتور عزت علی عطیة: البدعة: ۲۴۵.

[۱۱۵] البخاری: الصحیح: ۲ / ۱۹۴، باب مناقب عمر بن الخطاب.

[۱۱۶] البخاری: الصحیح: ۳ / ۴۴ – ۴۵ کتاب الصوم، باب فضل من قام رمضان.

[۱۱۷] ابن الأثیر: النهایة: ۱ / ۷۹.

[۱۱۸] الشاطبی: الموافقات: ۱ / ۱۴۲.

[۱۱۹] المجلسی: البحار: ۲ / ۳۰۳ ح ۴۲.

[۱۲۰] الشهید: القواعد والفوائد: ۲ / ۱۴۴ – ۱۴۵ القاعدة ۲۰۵، ونعلق علی کلامه أن القسم إنما یکونبدعة إذا أتی باسم الدین، وإلا یکون محرما ومعصیة لا بدعة.

[۱۲۱] مسلم: الصحیح: ۸ / ۶۱ کتاب العلم.

[۱۲۲] الشاطبی: الإعتصام: ۲ / ۷۹.

[۱۲۳] یرید من العبادات: الأمور الشرعیة من دون أن تختص بما یعتبر فی امتثالها قصد القربة.

[۱۲۴] ابن تیمیة: اقتضاء الصراط المستقیم: ۱۲۹.

[۱۲۵] عزت علی: البدعة: ۲۶۵.

[۱۲۶] لا یخفی ما من المسامحة فی هذا الحصر، لأن التکالیف الشرعیة أوسع من الثلاثة کالأحوال الشخصیة.

[۱۲۷] یرید من التعبد، ما للشارع فیه دور فیعم جمیع أبواب الفقه والأقسام الأربعة.

[۱۲۸] الشیخ شلتوت: الفتاوی: ۱۶۳.

[۱۲۹] الشاطبی: الإعتصام: ۲ / ۷۳.

[۱۳۰] الشاطبی: الإعتصام: ۲ / ۷۹.

[۱۳۱] الشاطبی: الإعتصام: ۲ / ۷۹.

[۱۳۲] أبو حامد الغزالی: إحیاء علوم الدین: ۲ / ۲۵۱ کتاب العزلة.

[۱۳۳] الشاطبی: الإعتصام: ۲ / ۶۸.

[۱۳۴] المصدر نفسه: ۶۹.

[۱۳۵] الشاطبی: الإعتصام: ۲ / ۷۰.

[۱۳۶] البحرانی: البرهان: ۳ / ۱۰۵.

[۱۳۷] الحر العاملی: الوسائل: ج ۱ باب ۸ من أبواب الماء المضاف والمستعمل الحدیث ۳.

[۱۳۸] الکلینی: الکافی: ۱ / ۱۶۴.

[۱۳۹] أبو عبد الله العبدری المالکی المتوفی سنة ۷۳۷ ه ومع ذلک له کلمة قیمة فی زیارة القبور لاحظ ج ۱ / ۲۵۴.

[۱۴۰] ابن الحاج: المدخل: ۲ / ۲۱۲، ۲۲۴.

[۱۴۱] ابن الحاج: المدخل: ۲ / ۲۱۲، ۲۲۴.

[۱۴۲] المصدر نفسه: ۲۳۸، ۲۶۴، ۲۲۴.

[۱۴۳] المصدر نفسه: ۲۳۸، ۲۶۴، ۲۲۴.

[۱۴۴] المصدر نفسه: ۲۳۸، ۲۶۴، ۲۲۴.

[۱۴۵] الشاطبی: الإعتصام: ۱ / ۲۸۶ – ۲۸۷.

[۱۴۶] الشاطبی: الإعتصام: ۱ / الباب الخامس بأجمعه.

[۱۴۷] التفتازانی: شرح المقاصد: ۵ / ۲۳۲.

[۱۴۸] الکلینی: الکافی: ۲ / ۸۶ ح ۱.

[۱۴۹] الهیتمی: مجمع الزوائد: ۱ / ۱۹.

[۱۵۰] البخاری: الصحیح: ۲ / ۱۵۸، لاحظ سنن الترمذی رقم ۳۰۷۱ وغیرهما.

[۱۵۱] محمد الغزالی: تراثنا الفکری فی میزان الشرع والعقل: ۱۰۲.

[۱۵۲] إسماعیل حقی البروسوی: روح البیان: ۹ / ۳۸۵.

[۱۵۳] لاحظ علاء الدین الهندی: کنز العمال: ۱ حدیث ۱۱۰۱، ۱۱۱۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۱۰۲،۱۱۴۵ و ۱۶۷۶.

[۱۵۴] لاحظ علاء الدین الهندی: کنز العمال: ۱ حدیث ۱۱۰۱، ۱۱۱۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۱۰۲،۱۱۴۵ و ۱۶۷۶.

[۱۵۵] البخاری: الصحیح: ۱ / ۲۷، السنن لابن ماجة: ۱ / ۱۳، الصحیح لمسلم: بشرح النووی: ۶۶۱والترمذی رقم ۲۷۹۶ إلی غیر ذلک من المصادر.

[۱۵۶] البخاری: الصحیح: ۱ / ۲۷، السنن لابن ماجة: ۱ / ۱۳، الصحیح لمسلم: بشرح النووی: ۶۶۱والترمذی رقم ۲۷۹۶ إلی غیر ذلک من المصادر.

[۱۵۷] نهج البلاغة: الخطبة ۲۱۰.

[۱۵۸] من الهدی الساری مقدمة فتح الباری: ۴.

[۱۵۹] المصدر نفسه: ۵.

[۱۶۰] الذهبی: طبقات الحفاظ: ۲ / ۱۵۴، تاریخ بغداد: ۹ / ۵۷.

[۱۶۱] إرشاد الساری: ۱ / ۲۰۸، صفوة الصفوة: ۴ / ۱۴۳.

[۱۶۲] الذهبی: طبقات الحفاظ: ۲ / ۱۵۱، ۱۵۷، شرح صحیح مسلم للنووی: ۱ / ۳۲.

[۱۶۳] الذهبی: طبقات الحفاظ: ۹ / ۱۷.

[۱۶۴] الکشی: الرجال: ۵.

[۱۶۵] السیوطی: الدر المنثور: ۳ / ۲۳۲.

[۱۶۶] الشاطبی: الإعتصام: ۲ / ۱۷۱ – ۱۷۲ ولاحظ صحیح البخاری.

[۱۶۷] کنزل العمال: ۱ / ۴۴، أخرجه الترمذی والنسائی عن جابر.

[۱۶۸] المصدر نفسه: أخرجه الترمذی عن زید بن أرقم.

[۱۶۹] أحمد: المسند: ۵ / ۱۸۲ – ۱۸۹.

[۱۷۰] الحاكم: المستدرك: ۳ / ۱۴۸.

[۱۷۱] أحمد: المسند: ۳ / ۱۷ - ۲۶. أخرجه من حديث أبى سعيد الخدرى.

[۱۷۲] الحاكم: المستدرك: ۳ / ۱۰۹، أخرجه عن حديث زيد بن أرقم.

[۱۷۳] الشاطبى: الإعتصام: ۲ / ۱۵۶، قسم التعليقة.

[۱۷۴] رواه الحاكم فى مستدركه بسنده عن أبى ذر: ۳ / ۱۵۱.

[۱۷۵] النبهانى: الأربعون حديثا: ۲۱۶ نقله عن الطبرانى فى الأوسط.

[۱۷۶] رواه الحاكم فى مستدركه بسنده عن ابن عباس: ۳ / ۱۴۹.

[۱۷۷] ابن حجر: الصواعق: ۹۱، ۱۴۲ (الباب الحادى عشر).

[۱۷۸] لاحظ الصواعق: ۱۵۳ (الباب الحادى عشر).

[۱۷۹] الكلينى: الكافى: ۶ / ۴۷، الحديث ۵، ولاحظ البحار: ۶۸ / ۲۹۷.

[۱۸۰] الصدوق: التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية: ۱۱۱.

[۱۸۱] نهج البلاغة، الخطبة: ۱۲۷.

[۱۸۲] الحر العاملى: الوسائل: ۱۱ / ۳۹۵.

[۱۸۳] ابن إخوة القرشى: معالم القربة فى أحكام الحسبة: ۱۷۹.

[۱۸۴] مسلم: الصحيح: ۱۵ / ۱۲۵ و ۱۲۶ الباب ۳۸، كتاب الفضائل.

[۱۸۵] مسلم: الصحيح: ۱۵ / ۱۲۵ و ۱۲۶ الباب ۳۸، كتاب الفضائل.

[۱۸۶] مسلم: الصحيح: ۷، كتاب الفضائل فى باب فضائل موسى، البخارى: الصحيح: ۴، كتاب بدءالخلق، باب وفاة موسى: ۱۵۷.

[۱۸۷] الطبرى: التاريخ: ۱ / ۳۰۵، باب وفاة موسى.

[۱۸۸] راجع للوقوف على هذه الأحاديث ونظائرها جامع الأصول: ج ۱ نقلا عن صحيح البخارى ومسلم والترمذى والنسائى، وكنز العمال: ج ۲، و ۶ و ۱۲.

[۱۸۹] فتح البارى: لابن حجر: ۱ / ۵۰ - ۵۱.

[۱۹۰] سفينة البحار: مادة " حب."

[۱۹۱] ابن هشام: السيرة النبوية: ۲ / ۵۱۳.

[۱۹۲] ابن هشام: السيرة النبوية: ۲ / ۶۶۶.

[۱۹۳] المصدر نفسه: ۳۷۱.

[۱۹۴] دخل أبو بكر حجرة النبى ص بعد رحيله وهو مسجى ببرد حبرة فكشف عن وجهه ثم أكب عليه فقبله ثم بكى فقال: بأبى أنت يا نبى الله لا يجمع الله عليك موتتين، أما الموتة التى كتبت عليك فقدمتها. لاحظ صحيح البخارى: ۲ / ۱۷ كتاب الجنائز.

[۱۹۵] الديار بكرى: تاريخ الخميس: ۱ / ۳۲۳.

[۱۹۶] الحلبى: السيرة: ۱ / ۸۳ - ۸۴.

[۱۹۷] المواهب اللدنية: ۱ / ۱۴۸.

[۱۹۸] مسلم: الصحيح: ۲ / ۸۱۹.

[۱۹۹] ابن رجب الحنبلى: لطائف المعارف: ۹۸.

[۲۰۰] مسلم: الصحيح: ۱۱۳، وأخرجه البخارى: ۷ / ۲۱۵.

[۲۰۱] السیوطی: الحاوی للفتاوی: ۱ / ۱۹۶.

[۲۰۲] السیوطی: الحاوی للفتاوی: ۱ / ۱۹۶.

[۲۰۳] البخاری: الصحیح: ۸ / ۲۷۰، وکما أخرجه الترمذی فی ۵ / ۲۵۰، وفی الروایات المتضافرة أنها نزلت فی الثامن عشر من ذی الحجة فی حجة الوداع.

[۲۰۴] البخاری: الصحیح: ۸ / ۲۷۰، وکما أخرجه الترمذی فی ۵ / ۲۵۰، وفی الروایات المتضافرة أنها نزلت فی الثامن عشر من ذی الحجة فی حجة الوداع.

[۲۰۵] عیسی الحمیری: بلوغ المأمول: ۲۹.

[۲۰۶] هو عبد العزیز بن عبد السلام السلمی الدمشقی (۵۷۷ – ۶۶۰ ه): فقیه شافعی، له من الکتب " التفسیر الکبیر " و " مسائل الطریقة " وغیرها. (أعلام الزرکلی: ۴ / ۲۱. دار الملایین – بیروت).

[۲۰۷] محمد حامد الفقی فی تعلیقته علی فتح المجید: ۱۵۴.

[۲۰۸] ابن تیمیة: اقتضاء الصراط المستقیم: ۲۹۳ – ۲۹۴.

[۲۰۹] المصدر السابق.

[۲۱۰] صالح الفوزان: البدعة: ۱۷.

[۲۱۱] ابن الحاج: المدخل: ۲ / ۲.

[۲۱۲] الأمینی: سیرتنا وسنتنا: ۳۸ – ۳۹، الطبعة الثانیة.

[۲۱۳] مسلم: الصحیح: ۳ / ۶۵، باب استئذان النبی ربه فی زیارة قبر أمه.

[۲۱۴] الترمذی: الصحیح: ۳ / ۲۷۴، باب الجنائز المطبوع مع شرح ابن العربی المالکی. وقال بعد نقل هذا الحدیث عن بریدة: حدیث بریدة صحیح والعمل علی هذا عن أهل العلم ولا یرون بزیارةالقبور بأسا وهو قول ابن مالک والشافعی وإسحاق.

[۲۱۵] تحسن مراجعة المصادر الآتیة: سنن ابن ماجة: ۱ / ۱۱۴ ط. الهند باب ما جاء فی زیارة القبور، أبو داود: الصحیح: ۲ / ۱۹۵، کتاب الجنائز، باب زیارة القبور.. مسلم: الصحیح: ۴ / ۷۳ کتابالجنائز، باب زیارة القبور. إلی غیرها من المصادر.

[۲۱۶] النسائی: السنن: ۴ / ۷۶ – ۷۷ مضافا إلی المصادر المتقدمة.

[۲۱۷] الهدیة السنیة، الرسالة الثانیة.

[۲۱۸] لاحظ ابن تیمیة: الرد علی الأخنائی: ۱۳.

[۲۱۹] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادی الحنبلی المقدسی.

[۲۲۰] المقدسی: الصارم المنکی فی الرد علی السبکی: ص ۷. ط ۱، القاهرة، المطبعة الخیریة.

[۲۲۱] مسلم: الصحیح: ۴ / ۱۲۶، کتاب الحج، باب لا تشد الرحال. أبو داود: السنن: ۱ / ۴۶۹ کتابالحج. النسائی: السنن: ۲ / ۳۷ – ۳۸ المطبوع مع شرح السیوطی.

[۲۲۲] الإمام تقی الدین السبکی، شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام: ۱۰۰.

[۲۲۳] أبو الحسن الماوردی: الأحکام السلطانیة: ۱۰۵.

[۲۲۴] ابن الحاج: المدخل: ۱ / ۲۵۷ فضل زیارة القبور.

[۲۲۵] أسنی المطالب فی شرح روض الطالب: ۱ / ۵۰۱.

[۲۲۶] الحنفی المفتی بدمشق (ت / ۱۰۸۸): الدر المختار فی شرح تنویر الأبصار، آخر کتاب الحج.

[۲۲۷] الزرقانی المالکی المصری: شرح المواهب: ۸ / ۲۹۹.

[۲۲۸] جمال الدين المزى: تهذيب الكمال: ۴ / ۲۸۶، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق: ۵ / ۳۶۵.

[۲۲۹] ورواه الإمام مالك، وأحمد، والترمذى، والنسائى.

[۲۳۰] ورواه أبو داود والبيهقى، وفيه زيادات، وكذلك الطبرانى، والحاكم.

[۲۳۱] ورواه ابن ماجة.

[۲۳۲] السبكى: شفاء السقام، باب فى كون السفر إليه قربة: ۱۰۲، ولكلامه صلة فمن أراد فليرجع إليهفإنه ممتع.

[۲۳۳] الغزالى: إحياء علوم الدين: ۲ / ۲۴۷ كتاب آداب السفر، ط دار المعرفة، بيروت.

[۲۳۴] الدكتور عبد الملك السعدى، البدعة: ۶۰.

[۲۳۵] مسلم: الصحيح: ۴ / ۱۲۷. البخارى: الصحيح ۲ / ۷۶. النسائى: السنن ۲ / ۳۷ المطبوع معشرح السيوطى.

[۲۳۶] ابن تيمية: الفتاوى، كما فى كتاب البدعة للدكتور عبد الملك السعدى.

[۲۳۷] سورة النور: ۳۶.

[۲۳۸] ابن قدامة: المغنى: ۲ / ۲۷۰.

[۲۳۹] محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة: ۱۱۰، ولاحظ رسالة مختصرة فى السدللدكتور عبد الحميد: ۵.

[۲۴۰] النجفى: جواهر الكلام: ۱۱ / ۱۵ - ۱۶.

[۲۴۱] البيهقى: السنن: ۲ / ۷۲، ۷۳، ۱۰۱، ۱۰۲، أبو داود: السنن: ۱ / ۱۹۴، باب افتتاح الصلاة، الحديث ۷۳۰ - ۷۳۶، الترمذى: السنن: ۲ / ۹۸ باب صفة الصلاة.

[۲۴۲] منهم أبو هريرة، وسهل الساعدى، وأبو أسيد الساعدى، وأبو قتادة الحارث بن ربعى، ومحمد بن مسلمة.

[۲۴۳] الدكتور عبد الحميد: رسالة مختصرة فى السدل: ۱۱.

[۲۴۴] الحر العاملى: الوسائل: ۴، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱. ولاحظ الباب ۱۷،الحديث ۱ و ۲.

[۲۴۵] ابن حجر: فتح البارى فى شرح صحيح البخارى: ۲ / ۲۲۴، باب وضع اليمنى على اليسرى.ورواه البيهقى فى السنن الكبرى: ۲ / ۲۸، الحديث ۳، باب وضع اليمنى على اليسرى فى الصلاة.

[۲۴۶] المراد: إسماعيل بن أبى أويس شيخ البخارى كما جزم به الحميدى. لاحظ فتح البارى: ۵ / ۳۲۵.

[۲۴۷] المصدر نفسه: هامش رقم ۱.

[۲۴۸] مسلم: الصحيح: ۱ / ۳۸۲، الباب ۵ من كتاب الصلاة، باب وضع يده اليمنى على اليسرى، وفى سند الحديث " همام " ولو كان المقصود، هو همام بن يحيى فقد قال ابن عمار فيه: كان يحيى القطان لا يعبأ ب " همام " وقال عمر بن شيبة: حدثنا عفان قال: كان يحيى بن سعيد يعترض عليهمام فى كثير من حديثه. وقال أبو حاتم: ثقة فى حفظه. لاحظ هدى السارى: ۱ / ۴۴۹.

[۲۴۹] البيهقى: السنن: ۲ / ۲۸، وفى سند الحديث عبد الله بن جعفر، فلو كان هو ابن نجيح قال ابن معين: ليس بشىء، وقال النسائى: متروك، وكان وكيع إذا أتى على حديثه جز عليه، متفق عليضعفه. لاحظ دلائل الصدق للشيخ محمد حسن المظفر: ۱ / ۸۷.

[۲۵۰] المصدر نفسه: وفى سنده عبد الله بن رجاء. قال عمرو بن على الفلاس: كان كثير الخلط والتصحيف ليس بحجة. لاحظ هدى السارى: ۱ / ۴۳۷.

[۲۵۱] البيهقى: السنن: ۲ / ۲۸، باب وضع اليد اليمنى على اليسرى، الحديث ۵.

[۲۵۲] هدى السارى: ۱ / ۴۴۹.

[۲۵۳] الحر العاملى: الوسائل: ۴ الباب ۱۵ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ۱ و ۲ و ۷.

[۲۵۴] فقه الشيعة الإمامية ومواضع الخلاف بينه وبين المذاهب الأربعة: ۱۸۳.

[۲۵۵] راجع: الشرح الكبير على المغنى، لابن قدامة المقدسی: ۱ / ۷۷۵ – والفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيرى: ۱ / ۳۳۲، وفقه السنة، للسيد سابق: ۱ / ۱۸۵، وزاد المعاد، لابنقيم الجوزية: ۱ / ۱۱۶ – ۱۱۹. ونيل الأوطار، للشوكانى: ۳ / ۶۲.

[۲۵۶] راجع: الشرح الكبير على المغنى، لابن قدامة المقدسی: ۱ / ۷۷۵ – والفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيرى: ۱ / ۳۳۲، وفقه السنة، للسيد سابق: ۱ / ۱۸۵، وزاد المعاد، لابنقيم الجوزية: ۱ / ۱۱۶ – ۱۱۹. ونيل الأوطار، للشوكانى: ۳ / ۶۲.

[۲۵۷] راجع: الشرح الكبير على المغنى، لابن قدامة المقدسی: ۱ / ۷۷۵ – والفقه على المذاهب الأربعة، لعبد الرحمن الجزيرى: ۱ / ۳۳۲، وفقه السنة، للسيد سابق: ۱ / ۱۸۵، وزاد المعاد، لابنقيم الجوزية: ۱ / ۱۱۶ – ۱۱۹. ونيل الأوطار، للشوكانى: ۳ / ۶۲.

[۲۵۸] التاج الجامع للأصول: ۱ / ۳۲۱.

[۲۵۹] زاد المعاد: ۱ / ۱۲۰.

[۲۶۰] نيل الأوطار: ۳ / ۶۴.

[۲۶۱] صحيح البخارى: ۲ / ۷۳.

[۲۶۲] زاد المعاد: ۱ / ۱۱۸.

[۲۶۳] الموطأ للإمام مالك: ۱۳۱، الحديث ۲۰۹ ". يرفأ " اسم خادم عمر.

[۲۶۴] لسان العرب مادة هجر.

[۲۶۵] لسان العرب مادة هجر.

[۲۶۶] مسند الإمام أحمد بن حنبل: ۲ / ۴۴۶.

[۲۶۷] فقه السنة: ۱ / ۱۸۵.

[۲۶۸] زاد المعاد: ۱ / ۱۱۹.

[۲۶۹] راجع حول الأحاديث الموضوعة وعما جاء حول رواتها، زاد المعاد: ۱ / ۱۱۹ – ۱۲۰.

[۲۷۰] زاد المعاد: ۱ / ۱۱۷.

[۲۷۱] صحيح البخارى: ۲ / ۷۳.

[۲۷۲] المصدر نفسه – ومسند أحمد بن حنبل: ۶ / ۲۰۹.

[۲۷۳] زاد المعاد: ۱ / ۱۱۷.

[۲۷۴] البخارى: ۲ / ۷۳.

[۲۷۵] نيل الأوطار للشوكانى: ۳ / ۵۳.

[۲۷۶] مسند الإمام أحمد بن حنبل: ۵ / ۴۵.

[۲۷۷] صحيح مسلم: ۵ / ۱۹۹، كتاب المسافرين.

[۲۷۸] صحيح البخارى: ۳ / ۳، باب العمرة.

[۲۷۹] زاد المعاد: ۱ / ۱۱۸.

[۲۸۰] نيل الأوطار للشوكانى: ۳ / ۶۱.

[۲۸۱] رسائل الشريف المرتضى: ۱ / ۲۲۱.

[۲۸۲] الخلاف، موسوعة الينابيع الفقهية: ۲۸ / ۲۲۰.

[۲۸۳] البحار: ۸۰ / ۱۵۸.

[۲۸۴] المصدر نفسه: ۱۵۵.

[۲۸۵] الحدائق الناضرة: ۶ / ۷۷.

[۲۸۶] التهذيب: ۳ / ۶۹ – ۷۰ ومثله في الإستبصار: ۱ / ۴۶۷، الفقيه: ۲ / ۱۳۲ والوسائل: ۵ / ۱۹۲.

[۲۸۷] المجلسي: البحار: ۸۰ / ۱۵۹، النوري: المستدرك: ۳ / ۷۰. لاحظ: من لا يحظره الفقيه:۱ / ۵۶۶ وفي الأخير زيادة على ما في المتن.

[۲۸۸] البخاري: الصحيح: باب فضل من قام رمضان، برقم: ۲۰۰۸، مسلم: الصحيح: ۲ / ۱۷۶ بابالترغيب في قيام رمضان وهو التراويح. ط دار الجيل، ودار الآفاق، بيروت.

[۲۸۹] الفقه على المذاهب الأربعة، كتاب الصلاة، حكم الإمامة في صلاة الجمعة والجائزة والنوافل:ص ۴۰۷. وفي ص ۳۴۰ هي سنة عين مؤكدة عند ثلاثة من الأئمة وخالفت المالكية.

[۲۹۰] المغني والشرح: ۱ / ۷۷۱، دار الكتاب العربي، وط أفست: ۱۴۰۳ / ۱۹۸۳.

[۲۹۱] إذ عند اجتماع الشروط، تكون واجبة.

[۲۹۲] محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة: ۱ / ۱۳۳.

[۲۹۳] لسان العرب: ج ۲، مادة " روح."

[۲۹۴] الطوسي: التهذيب: ۳ / ۶۲ رقم ۲۱۳.

[۲۹۵] المغني: ۲ / ۱۳۷ – ۱۳۸.

[۲۹۶] المغني: ۲ / ۱۳۷ – ۱۳۸.

[۲۹۷] الفقه على المذاهب الأربعة: ۱ / ۲۵۱، كتاب الصلاة، مبحث صلاة التراويح، ولا يخفى أنه لو كان المقياس في الزيادة، هو عدد الطواف بعد كل أربع ركعات فعندئذ يصل عددها إلى أربعين ركعة في كل ليلة لأنهم إذا كانوا يطوفون بعد كل أربع ركعات مرة واحدة، يكون عدده خمس مرات، فإذا كان مقابل كل مرة منه أربع ركعات، يصل عددها إلى عشرين ركعة (۵ – ۴ = ۲۰) فتضاف إلى العشرين ركعة الأصلية فيصير المجموع ۴۰ ركعة. نعم يصح ذلك بناء على ما نقلهابن قدامة المقدسي من أن الطواف كان بين كل ترويحة، لاحظ: ۱ / ۷۴۹.

[۲۹۸] ابن حجر العسقلاني: فتح الباري: ۴ / ۲۰۴، شهاب الدين القسطلاني: إرشاد الساري: ۳ / ۴۲۶،العيني: عمدة القاري: ۱۱ / ۱۲۶، وقد تكلفوا في الجمع بين هذه الأقوال المتشتتة، فلاحظ.

[۲۹۹] العسقلاني: فتح الباري: ۴ / ۲۰۴، ذكره لجمع الناس على إمام واحد.

[۳۰۰] أبو داود: السنن: ۲ / ۶۹.

[۳۰۱] الطوسي: الخلاف، كتاب الصلاة، المسألة: ۲۶۸.

[۳۰۲] الصدوق: الخصال: ۲ / ۱۵۲.

[۳۰۳] الصدوق: عيون أخبار الرضا: ۲۶۶.

[۳۰۴] الطوسي: التهذيب: ۳ الحديث ۲۲۷.

[۳۰۵] المصدر نفسه.

[۳۰۶] الكليني: الكافي: ۸ / ۵۸.

[۳۰۷] محمد بن إدريس: السرائر: ۳ / ۶۳۸.

[۳۰۸] الصدوق: الفقيه، كتاب الصوم: ۸۷.

[۳۰۹] الكليني: الكافي: ۴ / ۱۵۴.

[۳۱۰] أی علی ترک الجماعة فی صلاة التراویح. لاحظ البخاری: الصحیح: باب فضل من قام رمضان:۳ / ۵۸.

[۳۱۱] البخاری: الصحیح: ۲ / ۶۳ باب التهجد باللیل. وبین الروایتین اختلاف فیما خرج ص فیها مناللیالی فعلی الأولی خرج ثلاث لیال وعلی الثانیة خرج لیلتین.

[۳۱۲] مسلم: الصحیح: ۶ / ۴۱. وغیره، والظاهر وحدة الروایة الثانیة للبخاری مع هذه الروایة لاتحاد الراوی والمروی عنه والمضمون.

[۳۱۳] مسلم: الصحیح: ۶ / ۴۱. والاختلاف بین روایتی مسلم کالاختلاف بین روایتی البخاری فلاحظ.

[۳۱۴] ابن قدامة المقدسی: الشرح الکبیر علی المقنع: ۱ / ۷۴۹.

[۳۱۵] فتح الباری: ۳ / ۱۰.

[۳۱۶] فتح الباری: ۳ / ۱۰.

[۳۱۷] إرشاد الساری: ۳ / ۴۲۸.

[۳۱۸] محمد جواد مغنیة: الفقه علی المذاهب الخمسة: ۲۸۵۰.

[۳۱۹] لاحظ أیضا روایة أبی ذر فی سنن النسائی: ۳ / ۱۶۵، وسنن ابن ماجة: ۴۲، فقد أقام النبی ثلاث لیال: لیلة ۲۳ و ۲۵ و ۲۷ من لیال شهر رمضان. مضافا إلی ما مر من الاختلاف فی نقل البخاریین روایتیه ومسلم کذلک.

[۳۲۰] القسطلانی: إرشاد الساری: ۳ / ۴۲۶.

[۳۲۱] العینی: عمدة القاری: ۱۱ / ۱۲۶.

[۳۲۲] الشاطبی: الإعتصام: ۲ / ۲۹۱.

[۳۲۳] البخاری: الصحیح، باب فضل من قام رمضان: الحدیث ۲۰۱۰.

[۳۲۴] الرهط: بین الثلاثة إلی العشرة.

[۳۲۵] ابن حجر العسقلانی: فتح الباری: ۴ / ۲۰۳.

[۳۲۶] عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری: ۶ / ۱۲۵، وجاء نفس السؤال والجواب فی فتحالباری.

[۳۲۷] إرشاد الساری: ۳ / ۴۲۵.

[۳۲۸] عمدة القاری: ۶ / ۱۲۶ - وقد سقط لفظة " لا " من قوله و " رغب " کما أن کلمة " بقوله " بعد هذهالجملة فی النسخة مصحف " قوله " فلاحظ.

[۳۲۹] ابن سعد: الطبقات الکبری: ۳ / ۲۸۱.

[۳۳۰] الإستیعاب: ۳ / ۱۱۴۵ برقم ۱۸۷۸.

[۳۳۱] روضة المناظر کما فی النص والاجتهاد: ۱۵۰.

[۳۳۲] ابن الأثیر: النهایة: ۱ / ۷۹.

[۳۳۳] أبو زهرة: تاریخ المذاهب الإسلامیة. کما فی بحوث مع أهل السنة: ۲۳۵.

[۳۳۴] المصدر نفسه.

[۳۳۵] العسقلانی: فتح الباری: ۴ / ۲۰۴.

[۳۳۶] ابن قدامة: الشرح الکبیر علی المقنع: ۱ / ۷۴۹.

[۳۳۷] إرشاد الساری: ۳ / ۴۲۶.

[۳۳۸] النص والاجتهاد: ۱۵۱ - ۱۵۲.

[۳۳۹] النسائی: السنن: ۳ / ۱۶۱.

[۳۴۰] ابن حزم (۴۵۶ ه): المحلی: ۳ / ۳۸.

[۳۴۱] المصدر نفسه.

[۳۴۲] ابن رشد: بدایة المجتهد: ۲ / ۶۲، ط بیروت.

[۳۴۳] الشیخ الطوسی: الخلاف: ۲ کتاب الطلاق، المسألة ۳. وعلی ما ذکره، نقل عن الإمام علی رأیانمتناقضان، عدم الوقوع والوقوع مع الإثم.

[۳۴۴] ابن قدامة: المغنی: ۷ / ۴۱۶.

[۳۴۵] عبد الرحمان الجزیری: الفقه علی المذاهب الأربعة: ۴ / ۳۴۱.

[۳۴۶] الترمذی: الصحیح: ۳ کتاب الطلاق، الباب ۱۶، الحدیث ۱۱۹۲.

[۳۴۷] الطبری: التفسیر: ۲ / ۲۷۸ وسیوافیک خبر أبی رزین.

[۳۴۸] البقرة: الآیة ۲۳۱ وأیضا فی سورة الطلاق: (فإذا بلغن أجلهن فأمسکوهن بمعروف أو فارقوهنبمعروف) (الطلاق / ۲).

[۳۴۹] الجصاص: التفسیر: ۱ / ۳۸۹.

[۳۵۰] الأولی أن یقول: بکل طلاق.

[۳۵۱] الجصاص: التفسیر: ۱ / ۳۸۹.

[۳۵۲] الطبری: التفسیر: ۲ / ۲۷۸.

[۳۵۳] البحرانی: البرهان: ۱ / ۲۲۱، وقد نقل روایات ست فی ذیل الآیة.

[۳۵۴] ابن کثیر: التفسیر: ۱ / ۵۳.

[۳۵۵] الآیة ۲۳۱ من سورة البقرة والآیة ۲ من سورة الطلاق.

[۳۵۶] الجصاص: أحکام القرآن: ۱ / ۳۷۸.

[۳۵۷] البیهقی: السنن الکبری: ۷ / ۳۱۸ - ۳۲۱، الحاکم: المستدرک: ۲ / ۲۴.

[۳۵۸] المصدر نفسه: ۷ / ۳۲۱.

[۳۵۹] فخرج الطلاق البائن کطلاق غیر المدخولة، وطلاق الیائسة من المحیض الطاعنة فی السن وغیرهما.

[۳۶۰] عبد الله بن جعفر الحمیری: قرب الإسناد: ۳۰، ورواه الحر العاملی فی وسائل الشیعة ج ۱۵الباب ۲۲، الحدیث ۲۵.

[۳۶۱] النسائی: السنن: ۶ / ۱۴۲، السیوطی: الدر المنثور: ۱ / ۲۸۳.

[۳۶۲] أحمد بن حنبل: المسند: ۵ / ۴۲۷.

[۳۶۳] ابن حجر: فتح الباری: ۹ / ۳۱۵، ومع ذلک قال: رجاله ثقات، وقال فی کتابه الآخر بلوغ المرام ۲۲۴: رواته موثقون، ونقل الشوکانی فی نیل الأوطار: ۷ / ۱۱، عن ابن کثیر أنه قال: إسناده جید، أنظر " نظام الطلاق فی الإسلام " للقاضی أحمد محمد شاکر: ۳۷.

[۳۶۴] ابن رشد: بدایة المجتهد: ۲ / ۶۱، ورواه آخرون کابن قیم فی إغاثة اللهفان: ۱۵۶ والسیوطی فیالدر المنثور: ۱ / ۲۷۹ وغیرهم.

[۳۶۵] أحمد بن حنبل: المسند: ۱ / ۲۶۵.

[۳۶۶] أحمد أمین: فجر الإسلام: ۲۳۸، نشر دار الکتاب.

[۳۶۷] مسلم: الصحیح: ۴ باب الطلاق الثلاث، الحدیث ۱ - ۳. التتابع: بمعنی الاکثار من الشر.

[۳۶۸] مسلم: الصحیح: ۴ باب الطلاق الثلاث، الحدیث ۱ - ۳. التتابع: بمعنی الاکثار من الشر.

[۳۶۹] مسلم: الصحیح: ۴ باب الطلاق الثلاث، الحدیث ۱ - ۳. التتابع: بمعنی الاکثار من الشر.

[۳۷۰] البیهقی: السنن: ۷ / ۳۳۹، السیوطی: الدر المنثور: ۱ / ۲۷۹.

[۳۷۱] العینی: عمدة القارئ: ۹ / ۵۳۷، وقال: إسناده صحیح.

[۳۷۲] المتقی الهندی: کنز العمال: ۹ / ۶۷۶، برقم ۲۷۹۴۳.

[۳۷۳] المتقی الهندی: کنز العمال: ۹ / ۶۷۶، برقم ۲۷۹۴۳.

[۳۷۴] العینی: عمدة القارئ: ۹ / ۵۳۷.

[۳۷۵] تیسیر الوصول: ۳ / ۱۶۲.

[۳۷۶] العمری: إیقاظ همم أولی الأبصار: ۹.

[۳۷۷] أحمد بن حنبل: المسند: ۱ / ۳۱۴، برقم ۲۸۷۷، وقد مر تخریج الحدیث أیضا، لاحظ نظام الطلاق فی الإسلام لأحمد محمد شاکر: ۷۹.

[۳۷۸] المتقی الهندی: کنز العمال: ۹ / ۶۷۶، برقم ۲۷۹۴۳.

[۳۷۹] السیوطی: الدر المنثور: ۱ / ۲۸۳.

[۳۸۰] ابن قیم الجوزیة: إعلام الموقعین: ۳ / ۳۶.

[۳۸۱] السید محمد رشید رضا: المنار: ۲ / ۳۸۶، الطبعة الثالثة ۱۳۷۶.

[۳۸۲] أحمد أمین: فجر الإسلام: ۲۳۸. نشر دار الکتاب.

[۳۸۳] لاحظ المختصر النافع للمحقق الحلی: ۷۸، والجامع لأحکام القرآن للقرطبی: ۲ / ۳۹۱،والمغنی لابن قدامة: ۳ / ۲۳۳، والفقه علی المذاهب الأربعة للجزیری: ۲ / ۶۸۴ وغیرها.

[۳۸۴] ابن هشام: السیرة النبویة: ۴ / ۶۰۱ – ۶۰۲.

[۳۸۵] أبو داود: السنن: ۲ / ۱۵۶، رقم ۱۷۸۹.

[۳۸۶] الإمام مالک: الموطأ، کتاب الحج رقم ۶۰، والترمذی: السنن، کتاب الحج رقم ۸۲۳.

[۳۸۷] المصدر نفسه: رقم ۶۱.

[۳۸۸] الترمذی: الصحیح: کتاب الحج، باب ما جاء فی التمتع رقم ۸۲۴.

[۳۸۹] مسلم: الصحیح: ۴ / ۳۸ کتاب الحج، باب فی المتعة بالحج والعمرة.

[۳۹۰] تعلیقة الزرقانی، المطبوعة علی هامش صحیح مسلم: ۴ / ۳۸.

[۳۹۱] الجصاص: أحکام القرآن: ۱ / ۲۸۵.

[۳۹۲] الإمام أحمد: المسند: ۱ / ۵۲، و ۳ / ۳۲۵.

[۳۹۳] ابن حزم: المحلی: ۷ / ۱۰۷، الجامع للأحکام للقرطبی: ۲ / ۳۹۲.

[۳۹۴] الإمام أحمد: المسند: ۱ / ۵۰، ابن ماجة: السنن: ۲، کتاب الحج، باب التمتع بالعمرة إلی الحج: ۲۹۷۹، والبیهقی: السنن: ۵ / ۲۰.

[۳۹۵] القرطبی: الجامع لأحکام القرآن: ۲ / ۲۰۹۲.

[۳۹۶] العینی: عمدة القاری: ۵ / ۱۹۸.

[۳۹۷] صحیح البخاری: ۳ / ۱۴۸ کتاب الحج، باب عمرة التنعیم، مسند أحمد: ۳ / ۳۸۸ و ۴ / ۱۷۵،سنن البیهقی: ۵ / ۱۹.

[۳۹۸] العینی: عمدة القاری: ۵ / ۱۹۸.

[۳۹۹] المرتضی: الإنتصار: فی ضمن سلسلة الینابیع الفقهیة: ۳ / ۲۰۷.

[۴۰۰] الطوسی: الخلاف: ۱ / ۵۶۹ کتاب الصلاة: المسألة ۳۲۱، ط. جماعة المدرسین، قم.

[۴۰۱] الحلی: الشرائع: ۱ / ۱۳۵.

[۴۰۲] الجصاص: أحكام القرآن: ۲ / ۲۵۳.

[۴۰۳] ابن حزم: المحلی: ۴ / ۲۶۴، المسألة ۵۱۱۰.

[۴۰۴] السرخسی: المبسوط: ۱ / ۲۲۹.

[۴۰۵] ابن قدامة: المغنی، مع الشرح الكبير: ۱ / ۱۰۷ – ۱۰۸.

[۴۰۶] الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه: ۱ / ۳۳۸.

[۴۰۷] الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه: ۱ / ۳۴۱.

[۴۰۸] نفس المصدر.

[۴۰۹] نفس المصدر: ۳۴۹.

[۴۱۰] الحر العاملی: وسائل الشيعة: الباب ۱ من أبواب صلاة المسافر الحديث ۱۶.

[۴۱۱] هما جبلان بالمدينة معروفان والأول فی جانب المشرق، والثانی فی جانب المغرب.

[۴۱۲] وسائل الشيعة، الباب ۲ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ۱۳. قال ابن إدريس فی السرائر حول معنی البريد: وأصل البريد أنهم ينصبون فی الطريق أعلاما فإذا بلغ بعضها راكب البريد نزل عنه وسلم ما معه من الكتب إلی غيره فكأن ما به من الحر والتعب يبرد فی ذلك أو ينام فيه الراكب والنوم يسمی بردا، فسمی ما بين الموضعين بريدا، وإنما الأصل الموضع الذی ينزل فيه الراكب: ثم قيل: للدابة بريد وإنما كانت البرد للملوك ثم قيل للسائر بريد.لاحظ موسوعة الينابيع الفقهية: ۴ / ۷۴۳.

[۴۱۳] الوسائل: الباب ۳ من أبواب صلاة المسافر: الحديث ۹.

[۴۱۴] الوسائل: الباب ۶ من أبواب صلاة المسافر: الحديث ۳.

[۴۱۵] المصدر نفسه: الباب ۸ من أبواب صلاة المسافر: الحديث ۳.

[۴۱۶] المصدر نفسه: الحديث ۶.

[۴۱۷] المصدر نفسه: الباب ۱۱ الحديث ۴.

[۴۱۸] المصدر نفسه: الباب ۱۵ الحديث ۱۳.

[۴۱۹] ابن قدامة: المغنی: ۲ / ۸۷.

[۴۲۰] ابن قيم: زاد المعاد فی هدی خير العباد: ۱ / ۱۵۸.

[۴۲۱] التاج الجامع للأصول: ۱ / ۲۹۵. والآية ۱۰۱ من سورة النساء.

[۴۲۲] البخاری: الصحيح: ۲ / ۵۷.

[۴۲۳] البخاری: الصحيح: ۲ / ۵۴، مسلم الصحيح: ۵ / ۲۰۲.

[۴۲۴] أبو داود السجستانی: السنن: ۲ / ۱۰: الحديث ۱۲۲۹.

[۴۲۵] البخاری: الصحيح: ۲ / ۵۳، مسلم: الصحيح: ۵ / ۲۰۵، ولفظ " آمن " أفعل التفضيل من الأمن.

[۴۲۶] البخاری: الصحيح: ۲ / ۵۴، مسلم: الصحيح: ۵ / ۲۰۴.

[۴۲۷] ابن قدامة: المغنی: ۲ / ۸۹.

[۴۲۸] مسلم: الصحيح: ۵ / ۱۹۴.

[۴۲۹] البخاری: الصحيح: ۲ / ۵۴، مسلم: الصحيح: ۵ / ۱۹۴.

[۴۳۰] الشوكانی: نيل الأوطار: ۲ / ۲۰۰.

[۴۳۱] مسلم: الصحيح: ۵ / ۱۹۶.

[۴۳۲] الشوكاني: نيل الأوطار: ۲ / ۲۰۱.

[۴۳۳] مسلم: الصحيح: ۵ / ۱۹۶.

[۴۳۴] صحيح مسلم بشرح النووي: ۵ / ۱۹۷.

[۴۳۵] الطبراني: نصب الراية: ۲ / ۱۸۹.

[۴۳۶] ابن قدامة: المغني: ۲ / ۱۰۷.

[۴۳۷] ابن قدامة: المغني: ۲ / ۱۰۷.

[۴۳۸] الشوكاني: نيل الأوطار: ۲ / ۲۰۴.

[۴۳۹] ابن قدامة: المغني: ۲ / ۱۰۸: ابن حزم: المحلي: ۴ / ۲۷۱.

[۴۴۰] الجصاص: أحكام القرآن: ۲ / ۲۵۴.

[۴۴۱] أبو يوسف: الآثار: ص ۳۰، ۷۵ كما في الغدير: ۸ / ۱۱۳.

[۴۴۲] الحافظ الهيثمي: مجمع الزوائد: ۲ / ۱۴۵: فقال: رجاله موثقون.

[۴۴۳] الإمام أحمد: المسند: ۳ / ۱۹۰، البيهقي: السنن الكبرى: ۳ / ۱۳۶ – ۱۴۵.

[۴۴۴] المصدر نفسه: ص ۱۵۵. ومر نظير هذا الحديث عن السيدة عائشة.

[۴۴۵] المصدر نفسه: ص ۱۵۵.

[۴۴۶] المصدر نفسه: ص ۱۵۶.

[۴۴۷] الإمام أحمد: المسند: ۳ / ۱۵۹، الحافظ الهيثمي: مجمع الزوائد: ۲ / ۱۵۵.

[۴۴۸] الإمام أحمد: المسند: ۲ / ۱۵۴.

[۴۴۹] المصدر نفسه: ۲ / ۴۰۰.

[۴۵۰] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ۵ / ۳۵۱.

[۴۵۱] مسلم: الصحيح: ۱ / ۱۲۲، الشوكاني: نيل الأوطار: ۱ / ۲۵۸.

[۴۵۲] محب الدين الطبري: الرياض النضرة: ۲ / ۲۵۱.

[۴۵۳] الإمام أحمد: المسند: ۴ / ۹۴.

[۴۵۴] الجصاص: أحكام القرآن: ۲ / ۲۵۲.

[۴۵۵] السيد المرتضى: الإنتصار: ص ۵۳ ط النجف الأشرف.

[۴۵۶] قطب الدين الراوندي: فقه القرآن، نقلا عن موسوعة الينابيع الفقهية: ۴ / ۵۱۶.

[۴۵۷] الزمخشري: الكشاف: ۱ / ۲۹۴ ط دار المعرفة بيروت.

[۴۵۸] السيد الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ۵ / ۶۱.

[۴۵۹] الصدوق: من لا يحضره الفقيه: ۱ / ۳۳۸: ط. دار التعارف، بيروت.

[۴۶۰] ابن قدامة: المغني: ۲ / ۱۰۸.

[۴۶۱] وسائل الشيعة: ۱ / ۱۷۵.

[۴۶۲] ابن قدامة: المغني: ۲ / ۱۰۸.

[۴۶۳] الإمام الدار القطني (المتوفى ۳۸۵): السنن: ۲ / ۱۸۸.

[۴۶۴] ابن حزم: المحلی: ۴ / ۲۶۵: ط. دار الجیل، بیروت.

[۴۶۵] الشوکانی: نیل الأوطار: ۳ / ۲۰۲.

[۴۶۶] الشوکانی: نیل الأوطار: ۳ / ۲۰۳.

[۴۶۷] علی بن برهان الدین الحلبی: السیرة الحلبیة: ۳ / ۳۴۰ و ۳۴۱.

[۴۶۸] ابن قیم الجوزیة: زاد المعاد: ۱ / ۱۶۱.

[۴۶۹] ابن قدامة: المغنی: ۲ / ۱۰۹.

[۴۷۰] سنن الدارقطنی: ۲ / ۱۸۹ ط. دار المعرفة بیروت.

[۴۷۱] مسند أبی داود الطیالسی: ۶ / ۲۰۹: ط. دار الباز، مکة المکرمة.

[۴۷۲] الدارقطنی: السنن: ۲ / ۱۸۹.

[۴۷۳] ابن القیم: زاد المعاد: ۱ / ۱۵۸.

[۴۷۴] ابن قدامة: المغنی: ۲ / ۱۰۹.

[۴۷۵] مسلم الصحیح: ۷ / ۲۳۵.

[۴۷۶] الشوکانی: نیل الأوطار: ۳ / ۲۰۲.

[۴۷۷] ابن قدامة: المغنی: ۲ / ۱۰۹.

[۴۷۸] ابن قیم: زاد المعاد: ۱ / ۱۶۱.

[۴۷۹] صحیح مسلم بشرح النووی: ۵ / ۱۹۵.

[۴۸۰] البلاذری: الأنساب: ۵ / ۳۹: الطبری: التاریخ: ۵ / ۵۶، ابن الأثیر: الکامل ۳ / ۴۲، ابن کثیر:التاریخ ۷ / ۱۵۴، ابن خلدون: التاریخ: ۲ / ۳۸۶.

[۴۸۱] أبی داود: السنن: ۱ / ۳۰۸، کتاب الإمام الشافعی: ۱ / ۱۵۹، و ۷ / ۱۷۵.

[۴۸۲] ابن حزم: المحلی: ۴ / ۲۷۰.

[۴۸۳] ابن حزم: المحلی: ۴ / ۲۷۰.

[۴۸۴] أحمد بن حنبل: المسند: ۴ / ۹۴.

[۴۸۵] الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن: ۴ / ۱۵۵.

[۴۸۶] الشوکانی: نیل الأوطار: ۳ / ۲۱۱ و ۲۱۲.

[۴۸۷] ابن قدامة: المغنی: ۲ / ۱۰۸.

[۴۸۸] أبو بکر الجصاص: أحکام القرآن: ۲ / ۲۵۵.

[۴۸۹] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۵۸.

[۴۹۰] الظاهر أن الإشتقان معرب " دشتبان."

[۴۹۱] الصدوق: المقنع: ۶۲.

[۴۹۲] المفید: المقنعة: ۳۴۸ – ۳۵۰.

[۴۹۳] المرتضی: الإنتصار: ۶۶.

[۴۹۴] الشیخ الطوسی: الخلاف: ۱ / ۳۵۴: کتاب الصوم: المسألة ۵۳.

[۴۹۵] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۴۳.

[۴۹۶] المصدر: ص ۲۴۸.

[۴۹۷] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۵۶ – ۲۵۸.

[۴۹۸] أبو بکر الرازی الجصاص: أحکام القرآن: ۱ / ۲۱۵.

[۴۹۹] السرخسی: المبسوط: ۳ / ۹۱ – ۹۲.

[۵۰۰] المصدر نفسه: ص ۷۶.

[۵۰۱] ابن قدامة المقدسی: الشرح الکبیر علی المقنع: ۳ / ۱۷ – ۱۹.

[۵۰۲] القرطبی الجامع لأحکام القرآن: ۲ / ۲۸۰.

[۵۰۳] تفسیر الجلالین: ۲۲.

[۵۰۴] الإمام عبده: المنار: ۲ / ۱۵۸.

[۵۰۵] وسائل الشیعة، الباب ۱ من أبواب من یصح منه الصوم، الحدیث ۲.

[۵۰۶] المصدر نفسه: الحدیث ۳.

[۵۰۷] وسائل الشیعة، الباب ۱ من أبواب من یصح منه الصوم، الحدیث ۴.

[۵۰۸] المصدر نفسه الحدیث ۵.

[۵۰۹] المصدر نفسه الحدیث ۶.

[۵۱۰] المصدر نفسه: الحدیث ۷.

[۵۱۱] وسائل الشیعة، الباب ۱ من أبواب من یصح منه الصوم، الحدیث ۸.

[۵۱۲] المصدر نفسه: الحدیث ۱۰.

[۵۱۳] المصدر نفسه: الحدیث ۱۱.

[۵۱۴] المصدر نفسه: الحدیث ۱۲.

[۵۱۵] البخاری: الصحیح: ۳ / ۴۴، مسلم: الصحیح: ۷ / ۲۳۳.

[۵۱۶] راجع ابن الأثیر: النهایـة: مادة برور، لسان العرب: مادة برر ومغنی اللبیب: ۱ / ۴۸: حرف الهمزة أم نعم لم یرد فی هذه المصادر سؤال وإنما ورد الجواب.

[۵۱۷] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۵۴.

[۵۱۸] أحمد بن حنبل: المسند: ۵ / ۴۳۴، سنن ابن ماجة: ۱ / ۵۳۲ الحدیث ۱۶۶۴.

[۵۱۹] سنن ابن ماجة: ۱ / ۵۳۲: الحدیث ۱۶۶۵.

[۵۲۰] صحیح مسلم: ۷ / ۲۲۹. (۲) الراوندی: فقه القرآن: فی ضمن سلسلة الینابیع الفقهیة: ۶ / ۲۱۷.

[۵۲۱] صحیح مسلم: ۷ / ۲۲۹.

[۵۲۲] مسلم: الصحیح: ۷ / ۲۳۲.

[۵۲۳] ابن ماجة: السنن: ۱ / ۵۳۲، الحدیث ۱۶۶۶.

[۵۲۴] المصدر نفسه: ۱ / ۵۳۳، الحدیث ۱۶۶۷.

[۵۲۵] ابن قدامة: المغنی: ۲ / ۹۳.

[۵۲۶] البخاری: الصحیح: ۳ / ۴۴.

[۵۲۷] الفخر الرازی: التفسیر الکبیر: ۵ / ۷۶.

[۵۲۸] البخاری: الصحیح: ۳ / ۴۴.

[۵۲۹] البخاری: الصحیح: ۳ / ۴۵: باب وعلی الذین یطیقونه فدیة.

[۵۳۰] الطباطبائی: المیزان: ۲ / ۱۴.

[۵۳۱] البخاری: الصحیح: ۳ / ۴۳.

[۵۳۲] البخاری: الصحیح: ۳ / ۴۳.

[۵۳۳] البخاری: الصحیح: ۳ / ۴۴.

[۵۳۴] مسلم: الصحیح: ۷ / ۲۳۲.

[۵۳۵] مسلم: الصحیح: ۷ / ۲۳۸.

[۵۳۶] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۴۷.

[۵۳۷] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۴۷.

[۵۳۸] مسند أبی داود: ۲ / ۲۹۲.

[۵۳۹] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۴۹.

[۵۴۰] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۴۷.

[۵۴۱] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۴۸.

[۵۴۲] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۴۸.

[۵۴۳] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۵۰.

[۵۴۴] ابن حزم: المحلی: ۶ / ۲۴۷.

[۵۴۵] مسلم: الصحیح بشرح النووی: ۷ / ۲۳۰.

[۵۴۶] مسلم: الصحیح بشرح النووی: ۷ / ۲۳۰.

[۵۴۷] مسلم: الصحیح: ۷ / ۲۳۱.

[۵۴۸] مسلم: الصحیح: ۷ / ۲۳۱.

[۵۴۹] الطبرسی: مجمع البیان: ۵ / ۵۶۴.

[۵۵۰] مجلة رسالة الإسلام، العدد ۴۹ / ۵۰ – ۵۱، القاهرة دار التقریب بین المذاهب الإسلامیة.

[۵۵۱] ابن عبد البر: الإستیعاب فی هامش الإصابة، وابن حجر: الإصابة: ۱ / ۱۸۹، والجزری: أسدالغابة: ۱ / ۲۱۵، والمتقی الهندی: کنز العمال: ۱ / ۲۸۱ برقم ۲۹۴۴۸.

[۵۵۲] الشهرستانی: الملل والنحل: ۱ / ۱۱۷.

[۵۵۳] المقدسی: البدء والتاریخ: ۴ / ۳۱.

[۵۵۴] ابن خلدون: المقدمة / ۴۳۹.

[۵۵۵] الذهبی: سیر أعلام النبلاء: ۳ / ۴۸۹.

[۵۵۶] الذهبی: تذکرة الحفاظ: ۱ / ۵۲.

[۵۵۷] ابن کثیر: التفسیر، قسم سورة النمل: ۳ / ۳۳۹.

[۵۵۸] الطبری: التاریخ: ۱ / ۴۴ ط بیروت.

[۵۵۹] ابن کثیر: التفسیر: ۴ / ۴۷۵ ط دار الإحیاء.

[۵۶۰] أبو تميم الأصفهاني: حلية الأولياء: ۶ / ۲۰.

[۵۶۱] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ۳ / ۲۳۷.

[۵۶۲] الدارمي: السنن: ۱ / ۵.

[۵۶۳] ابن النديم: الفهرست: ۲۷۱، ابن خلكان: وفيات الأعيان: ۳ / ۲۸۵.

[۵۶۴] الإمام الأشعري: الإبانة: ۲۱.

[۵۶۵] الإمام الأشعري، اللمع: ۶۱ بتلخيص.

[۵۶۶] الغزالي: قواعد العقائد: ۱۶۹.

[۵۶۷] الآمدي: غاية المرام في علم الكلام: ۱۷۴.

[۵۶۸] الرازي: معالم الدين: ۳۷، والأربعين: ۱۴۸، والمحصل: ۱۳۸، والشهرستاني: نهاية الإقدام: ۳۶۹.

[۵۶۹] الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين: ۲۶۱.

[۵۷۰] ابن حزم: الفصل: ۳ / ۲.

[۵۷۱] الرازي: مفاتيح الغب: ۲۷ / ۱۵۰ – ۱۵۱.

[۵۷۲] الذهبي: تذكرة الحفاظ: ۲ / ۵۵۱، وسير أعلام النبلاء: ۱۲ / ۲۵۰.

[۵۷۳] ميزان الاعتدال: ۱ / ۱۳۲.

[۵۷۴] سير أعلام النبلاء: ۱۴ / ۳۶۵.

[۵۷۵] نهج البلاغة: الخطبة ۸۷ طبعة مصر المعروف بطبعة عبده. والإناسي: جمع إنسان، وإنسانالبصر هو ما يرى وسط الحدقة ممتاز عنها في لونها.

[۵۷۶] نهج البلاغة: الخطبة ۱۷۴.

[۵۷۷] نهج البلاغة: الخطبة: ۱۸۰.

[۵۷۸] لاحظ الخطبتين ۴۸ و ۸۱ من الطبعة المذكورة.

[۵۷۹] الكافي: ۱ / ۹۵ باب إبطال الرؤية.

[۵۸۰] التوحيد: الباب ۸ ص ۱۰۷ – ۱۲۲.

[۵۸۱] الطبرسي: الإحتجاج: ۲ / ۳۷۵ – ۳۷۶.

[۵۸۲] الرازي: الأربعون: ۱۹۰، ولاحظ أيضا مفاتيح الغيب: ۱۳ / ۱۳۰.

[۵۸۳] الرازي: الأربعون: ۱۹۰ – ۱۹۱، وانظر أيضا: ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۱۳.

[۵۸۴] الرازي: مفاتيح الغيب: ۱۳ / ۱۳۰.

[۵۸۵] لاحظ بحوث في الملل والنحل: ۲ / ۹۶ – ۱۰۵.

[۵۸۶] أحمد بن ناصر: رؤية الله تعالى: ۶۱، نشر معهد البحوث العلمية في مكة المكرمة.

[۵۸۷] الإلهيات: ۱ / ۳۳۰ – ۳۴۰.

[۵۸۸] البخاري: الصحيح: ۴ / ۲۰۰.

[۵۸۹] البخاري: الصحيح: ۴ / ۲۰۰.

[۵۹۰] يظهر ذلك الجواب عن أكثر المتأولين لآيات النفي حيث يقدرونها بالدنيا.

[۵۹۱] الإبانة عن أصول الديانة: ۱۵، ط دار الطباعة المنيرية – القاهرة.

[۵۹۲] النساء / ۱۵۳.

[۵۹۳] الرازی: مفاتیح الغیب: ۳ / ۸۵.

[۵۹۴] ابن فارس: مقاییس اللغة: ۲ / ۳۶۶.

[۵۹۵] ابن منظور: اللسان: ۱۰ / ۴۱۹.

[۵۹۶] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۳ / ۱۲۵.

[۵۹۷] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۳ / ۱۲۶.

[۵۹۸] نهج البلاغة، الخطبة الأولی.

[۵۹۹] وقبلهم الطبری کما سیوافیک نصه فی خاتمة المطاف.

[۶۰۰] ابن حزم: الفصل فی الملل والنحل: ۳ / ۳۲ ولاحظ: ابن القیم: حادی الأرواح إلی بلاد الأفراح:۲۲۹.

[۶۰۱] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۳ / ۱۲۷.

[۶۰۲] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۴ / ۲۲۷.

[۶۰۳] عباس حسن: النحو الوافی: ۴ / ۲۸۱ کما فی کتاب رؤیة الله للدکتور أحمد بن ناصر.

[۶۰۴] القاضی عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ۲۶۵، والشریف الجرجانی: المواقف: ۸ / ۱۲۱، والرازی: مفاتیح الغیب: ۱۴ / ۲۳۱، وإنی – بدوری – أضن بالحبر والقلم والورق من صرفها فینقل کلماتهم فی المقام.

[۶۰۵] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۴ / ۲۳۱.

[۶۰۶] الدکتور أحمد بن ناصر: رؤیة الله تعالی: ۴۷ – ۴۸.

[۶۰۷] الباقلانی (ت ۴۰۳ ه): التمهید: ۲۷۰ – ۲۷۱.

[۶۰۸] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۴ / ۲۳۵ بتلخیص. لاحظ خاتمة المطاف تجد فیها کلمات السلفالصالح فی تفسیر التوبة.

[۶۰۹] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۴ / ۲۲۹.

[۶۱۰] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۴ / ۲۳۹.

[۶۱۱] أو لتسمعوا النص باستحالة ذلک من عند الله، کما سیوافیک فی کلام الزمخشری.

[۶۱۲] الصدوق: التوحید: باب ما جاء فی الرؤیة: ص ۱۲۱ برقم ۲۴.

[۶۱۳] الزمخشری: الکشاف: ۱ / ۵۷۳ – ۵۷۴ ط مصر.

[۶۱۴] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۵ / ۷۰.

[۶۱۵] المصدر نفسه: ۱۴ / ۲۳۲.

[۶۱۶] القوشجی: شرح التجرید: ۳۳۴.

[۶۱۷] الزمخشری: الکشاف: ۳ / ۲۹۴.

[۶۱۸] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۴ / ۲۳۵.

[۶۱۹] إسماعیل حقی البروسی: روح البیان: ۳ / ۲۳۹ وتبعه الآلوسی فی روح المعانی: لاحظ ۹ / ۵۵.

[۶۲۰] الدکتور أحمد بن ناصر: رؤیة الله: ۹۲.

[۶۲۱] مسلم: الصحیح: ۱ / ۱۶۳، الإمام أحمد: المسند: ۴ / ۳۳۲.

[۶۲۲] الرازی: مفاتیح الغیب: ۱۳ / ۱۳۱. والعجب أن الرازی لم یذکر تلک القراءة عند تفسیر الآیة فیمحلها أی سورة الإنسان.

[۶۲۳] الآلوسی: روح المعانی: ۲۹ / ۱۶۱.

[۶۲۴] الدكتور أحمد بن ناصر: رؤية الله تعالى: ۲۴۰.

[۶۲۵] الآلوسى: روح المعانى: ۳۰ / ۷۳.

[۶۲۶] البخارى: الصحيح: ۸ / ۱۱۷ باب الصراط جسر جهنم.

[۶۲۷] مسلم: الصحيح: ۱ / ۱۱۳، باب معرفة طريق الرؤية.

[۶۲۸] مسلم: الصحيح: ۱ / ۱۱۵، باب معرفة طريق الرؤية.

[۶۲۹] أحمد بن حنبل: المسند: ۲ / ۳۶۸.

[۶۳۰] كلمة حول الرؤية: ۶۵، وهى رسالة قيمة فى تلك المسألة وقد مشينا على ضوئها – رحم اللهمؤلفها رحمة واسعة –.

[۶۳۱] البخارى: الصحيح: ۱ / ۱۱۱ – ۱۱۵، الباب ۲۶ و ۳۵ من أبواب مواقيت الصلاة، طبع مصر،ورواه مسلم فى صحيحه لاحظ: صحيح مسلم بشرح النووى: ۵ / ۱۳۶ وغيرهما.

[۶۳۲] ابن عبد البر: الإستيعاب: ۳ برقم ۲۱۲۶.

[۶۳۳] الذهبى: ميزان الاعتدال: ۳ برقم ۶۹۰۸.

[۶۳۴] نقل مسلم فى صحيحه عن زيد بن أرقم: قام رسول الله ص يوما فينا خطيبا، بماء يدعى خما بين مكة والمدينة، فحمد الله تعالى وأثنى عليه، ووعظ وذكر، ثم قال ": أما بعد: ألا أيها الناس: فإنما أنا بشر يوشك أن يأتى رسول ربى فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به " فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال ": وأهل بيتى، أذكركم الله فى أهل بيتى، أذكركم الله فى أهل بيتى، أذكركم الله فى أهل بيتى " هذا لفظ مسلم، ورواه أيضا بهذا اللفظ الدارمى فى " سننه: " ۲ / ۴۳۱ – ۴۳۲، بإسناد صحيح كالشمس وغيرهما، وفى رواية الترمذى وقع بلفظ " وعترتى أهل بيتى " وفى سنن الترمذى: ۵ / ۶۶۳ برقم ۳۷۸۸ قال رسول الله ص ": إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفونى فيهما."

[۶۳۵] الصدوق: التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۵، والسائل من الخوارج وهؤلاء كالإماميةوالمعتزلة، يذهبون إلى امتناع الرؤية.

[۶۳۶] المصدر نفسه: الحديث ۶، والسائل أحد أحبار اليهود القائلين بجواز الرؤية.

[۶۳۷] المصدر نفسه: الحديث ۱۴.

[۶۳۸] الصدوق: التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۱۹، وتعرفت على القرينة القطعية التيرفع بها الإبهام عن وجه الآية أعنى التقابل فلاحظ.

[۶۳۹] الطباطبائى: الميزان: ۸ / ۲۵۲ – ۲۵۳.

[۶۴۰] الصدوق: كتاب التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۲، ۴، ۱۵.

[۶۴۱] الصدوق: كتاب التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۲، ۴، ۱۵.

[۶۴۲] ما جاء فى الرواية أحد الاحتمالات فى تفسير الآية ولكن الظاهر أن فاعل " رأى " هو البصر والمرئى آثاره وآياته بشهادة قوله سبحانه بعده (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) والرواية تحتاج إلى دراسة ومحمد بن الفضيل الراوى للحديث مرمى بالغلو كما ذكره الشيخ الطوسى فى رجاله من أصحاب الرضا (عليه السلام) برقم ۳۵، فلاحظ.

[۶۴۳] الصدوق: التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۱۷ – ۲۰.

[۶۴۴] الصدوق: التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۱۷ – ۲۰.

[۶۴۵] الصدوق: التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية: ۱۲۰.

[۶۴۶] نقله وسمعه السائح الطائر الصیت ابن بطوطهٔ، عن ابن تیمیهٔ. لاحظ رحلته: ۱۱۳ ط دار الکتب العلمیهٔ.

[۶۴۷] أحمد بن حنبل: السنهٔ: ۸۰.

[۶۴۸] من قصیدهٔ ابن زفیل النونیهٔ، والمراد منه هو ابن القیم فلاحظ السیف الصقیل للسبکی.

[۶۴۹] الکشاف: ۱ / ۵۷۶. ط مصر فی تفسیر قوله: (ولما جاء موسی لمیقاتنا).

[۶۵۰] الآلوسی: روح المعانی: ۹ / ۵۲.

[۶۵۱] الآلوسی: روح المعانی: ۹ / ۵۲.

[۶۵۲] البخاری: الصحیح: ۶ / ۱۴۵، تفسیر سورهٔ الرحمن، الآیهٔ: ۶۲.

[۶۵۳] مسلم: الصحیح: ۱ / ۱۱۱، کتاب الإیمان.

[۶۵۴] مسلم: الصحیح: ۱ / ۱۱۱، کتاب الإیمان.

[۶۵۵] مسلم: الصحیح: ۱ / ۱۱۱، کتاب الإیمان.

[۶۵۶] الطبری: التفسیر: ۹ / ۳۹، المجلد السادس.

[۶۵۷] الطبری: التفسیر: ۷ / ۲۰۰، المجلد الخامس والآیهٔ ۱۰۳ من سورهٔ الأنعام.

[۶۵۸] الطبری: التفسیر: ۷ / ۲۰۰، المجلد الخامس والآیهٔ ۱۰۳ من سورهٔ الأنعام.

[۶۵۹] الطبری: التفسیر: ۷ / ۱۹۰، المجلد الخامس.

[۶۶۰] الطبری: التفسیر: ۷ / ۱۹۰، المجلد الخامس.

[۶۶۱] الطبری: التفسیر: ۷ / ۱۹۰، المجلد الخامس.

[۶۶۲] الإمام عبده: المنار: ۹ / ۱۴۰ وما بعدها.

[۶۶۳] الإمام عبده: المنار: ۹ / ۱۹۰.

[۶۶۴] الآمدی: غایهٔ المرام فی علم الکلام: ۱۷۴.

[۶۶۵] الرازی: معالم الدین: ۶۷، والأربعون: ۱۹۸، والمحصل: ۱۳۸، الشهرستانی: نهایهٔ الإقدام: ۳۶۹.

[۶۶۶] الإمام الأشعری: اللمع: ۶۱ – ۶۲.

[۶۶۷] الشریف الجرجانی: شرح المواقف: ۸ / ۱۲۹.

[۶۶۸] التکویر: ۲۳.

[۶۶۹] الأنعام: ۱۰۳.

[۶۷۰] الشوری: ۵۱.

[۶۷۱] المائدهٔ: ۶۷.

[۶۷۲] النمل: ۶۵.

[۶۷۳] النووی: شرح صحیح مسلم: ۳ / ۸.

[۶۷۴] البقرهٔ: ۲۵۵.

[۶۷۵] القیامهٔ: ۲۲ – ۲۳.

[۶۷۶] محمد بن علی الرازی الجصاص: أحکام القرآن: ۳ / ۴.

تعریف مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

جاهِدُوا بِأَمْوالِكَمْ وَ أَنْفُسِكَمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكَمْ خَيْرٌ لَكَمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَةِ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّهٔ الوطنیّهٔ: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّهٔ و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظهٔ هامّهٔ:

المیزانیّهٔ الحالیّهٔ لهذا المرکز، شـَعبیّهٔ، تبرّعیّهٔ، غیر حکومیّهٔ، و غیر ربحیّهٔ، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّهٔ و العلمیّهٔ الحالیّهٔ و مشاریع التوسعهٔ الثّقافیّهٔ؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّهٔ) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحهٔ بقیّهٔ الله الأعظم (عَجَّلَ اللّهُ تعالی فَرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللّهُ تعالی؛ و اللّهُ ولیّ التوفیق.

مركز القائمية اصفهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹